

La autoafirmación de la Universidad alemana

El Rectorado, 1933-1934

Entrevista del *Spiegel*

Martin Heidegger

Estudio preliminar, traducción y notas de
Ramón Rodríguez



El compromiso político de Martin Heidegger es un tema recurrente que ha ocasionado ya varias oleadas polémicas entre los filósofos y, últimamente, también en la gran prensa europea. Los tres escritos escogidos en este volumen son los principales documentos, salidos de la pluma de Heidegger, acerca de la fase más controvertida y extraña de su itinerario filosófico: su colaboración con el nazismo.

La autoafirmación de la Universidad alemana es el célebre discurso que pronunció en mayo de 1933, al tomar posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo. Es, sin duda, el primer y más importante escrito «político» de Heidegger, donde expresa su concepción de la Universidad y de la ciencia y la función de ambas en la nueva situación de Alemania.

El Rectorado
1933-1934
fue escrito en 1945, momento en que una comisión universitaria depuraba las responsabilidades políticas de Heidegger. Concebida como autodefensa, es una justificación, filosófica e histórica a la vez, de su actuación bajo el régimen nazi.

La no menos célebre entrevista con la revista alemana *Spiegel*, que por deseo de Heidegger no fue publicada hasta después de su muerte, supone el único momento en que el filósofo aceptó hablar para el gran público sobre su actividad durante el Tercer Reich. Concertada para entrar a fondo en ese tema, la dinámica de la conversación rebasa pronto la actuación de Heidegger, para adentrarse en la difícil, desesperada situación del pensamiento en este «tiempo de penuria».



Martin Heidegger

La autoafirmación de la Universidad alemana - El Rectorado, 1933-1934 - Entrevista del *Spiegel*

ePub r1.1

Titivillus 24.08.16

Título original: *Die Selbstbehauptung der deutschen Üniversitat (1933); Das Rektorat (1945); Tatsachen und Gedanken (1966)*
1933-1934
Martin Heidegger, 1983
Estudio preliminar, traducción y notas: Ramón Rodríguez García
Prefacio de *La autoafirmación de la Universidad alemana*: Hermann Heidegger
Diseño de cubierta: Rafael Celda y Joaquín Gallego

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



ESTUDIO PRELIMINAR

HEIDEGGER Y EL NACIONALSOCIALISMO: ¿UN VIAJE A SIRACUSA?
por Ramón Rodríguez

El compromiso político de Heidegger es un tema recurrente que contabiliza ya varias salidas a la palestra. No deja de ser extraño, sin embargo, que toda la gran prensa europea —diarios, revistas y magazines—, e incluso periódicos de carácter local, se hayan ocupado en varias ocasiones a lo largo del último año de la vinculación de Heidegger a la política del llamado Tercer Reich. ¿Es un asunto que en sí mismo merezca la atención del gran público? Por otra parte, es un tema ya viejo y sobradamente conocido y debatido, al menos en círculos más reducidos. ¿Por qué precisamente ahora, en 1988, el tema adquiere tal publicidad? Y ello en un momento en que la filosofía de Heidegger estaba comenzando a ser examinada serenamente, lejos de las exaltaciones y los anatemas que caracterizaron pasados momentos de la crítica, y empezaba a notarse, también aquí, la caída de la vieja barrera entre el pensamiento continental y el pensamiento anglosajón. La extrañeza se disipa lentamente si reparamos en la peculiaridad —a veces morbosa— que ha presentado siempre el controvertido asunto: el «caso Heidegger» no es un caso cualquiera.

Ante todo es claro que Heidegger es una figura única en el panorama de la filosofía contemporánea, exceptuando tal vez a Wittgenstein. Si se le compara con los otros filósofos de su generación, Jaspers, Hartmann, Scheler, Ortega, por citar sólo a los más grandes, aparece con toda nitidez la llamativa vigencia de su pensamiento. En sucesivas y diversas oleadas, la filosofía heideggeriana es fuente manifiesta o subterránea de buena parte de

los movimientos filosóficos desde los años treinta: existencialismo, hermenéutica, ciertas formas del estructuralismo, filosofías de la deconstrucción y la diferencia, ecologismo, posmodernismo. Si a ello le añadimos la creciente receptividad en el mundo angloamericano y la ya antigua en el Japón, no cabe duda de que Heidegger está vivo, y sólo lo vivo apasiona.

Pero la vigencia del pensamiento de Heidegger no puede ella sola explicar su salto al ámbito público. El factor decisivo se encuentra, más bien, en el elemento al que polémicamente resulta vinculado: el nazismo. Si hay un fenómeno histórico duro, anonadante y, pese a tantos ensayos de explicación, inasimilable por la conciencia contemporánea, es el nazismo[1]. Mientras la crítica histórica e ideológica —de origen más o menos marxista— veía en él una subespecie del género «fascismo» —tópicamente presentado como movimiento social con el que la pequeña burguesía depauperada, apoyada por el capital, hizo frente al ascenso de la clase obrera—, las peculiaridades del régimen nazi: el racismo, la teoría del espacio vital, la política de exterminio y la técnica del asesinato de masas, quedaban difuminadas. La pérdida de vigencia cultural del marxismo y la aparición de nuevas formas de conciencia político-moral han dejado el nazismo reducido a su faz monstruosa de régimen del asesinato colectivo y de la «solución final». Más que una cruda realidad histórica es una categoría moral, la del «mal sin mezcla de bien alguno», como el viejo catecismo definía el infierno. En cuanto tal forma del mal absoluto, resulta difícil admitir su verdad de hecho histórico y verlo encarnado en personas e instituciones, promovido y sostenido por ellas. La colaboración o participación en tal forma del mal no es una actuación política cualquiera. Como gráficamente ha señalado Pierre Aubenque[2], cuando se consideraba la ideología nazi como el resultado final de la tradición irracionalista —el *Asalto a la razón* de Luckács es el *locus classicus*—, Heidegger tenía compañeros ilustres como Nietzsche, Dilthey, Bergson o Weber. Ahora, en virtud de su colaboración en un aspecto determinado de la política nacionalsocialista, se encuentra solo, separado en su estilo y su lenguaje de todo el ambiente intelectual y académico de la Alemania de la República de Weimar, con el que guarda evidentes concomitancias, y escudriñado escrupulosamente en sus actos y sus

escritos. Su compañía ahora es mucho más triste y siniestra: la de ideólogos tales como Rosenberg, Baeumler o Krieck.

La figura apocalíptica del nazismo y ciertas particularidades del propio Heidegger prestan a su caso un cierto regusto morboso que se percibe fácilmente en la última oleada polémica. Heidegger, desde 1934, ha presentado siempre la imagen, casi tópica, del filósofo «puro», no «comprometido», que mantiene un pertinaz silencio sobre toda situación política, social o moral —incluido el propio nazismo— y totalmente alejado de las periódicas disputas de la «inteligentzia» europea. Su abstruso y críptico pensamiento, centrado en el problema del ser, le granjeó desde siempre la crítica y la antipatía manifiestas del neopositivismo y del marxismo más ortodoxo. En este cuadro, la noticia de su actuación pronazi desempeña el papel del descubrimiento de un vicio oculto, que, a la vez que cambia la imagen de la persona en quien se descubre, nos lleva, neuróticamente, a verlo presente en todas sus manifestaciones. Mostrar a Heidegger contaminado por el sida político-moral del nazismo es un malsano placer que no sería demasiado grave si no hiciera uso tácitamente del argumento, filosóficamente insostenible, de que un pensamiento queda descalificado por la actuación política de su autor, aunque esta actuación haya significado la participación en ese «mal absoluto» que es el nazismo; máxime cuando lo más relevante de la actuación pronazi de Heidegger se desarrolla en un momento —1933-34— en que la ecuación nazismo = Auschwitz está fuera de lugar.

Pero la fácil utilización de la relación con el nazismo para invalidar un pensamiento no puede restar legitimidad a la cuestión de fondo que el caso Heidegger plantea: cuál es el papel que su adhesión a los inicios del movimiento nazi representa en su biografía intelectual o, más rigurosamente, en qué medida esa adhesión es el lógico resultado de su pensamiento filosófico. Los intentos, evidentes en ciertos círculos heideggerianos, de silenciar o estimar espuria e irrelevante esta cuestión conducen a la paradójica idea de que en un gran pensador anidan una incoherencia y una esquizofrenia inverosímiles. Cuando un filósofo digno de ese nombre interviene conscientemente en política, no puede *en principio* considerarse esa intervención como un mero accidente biográfico.

El examen del «caso Heidegger» se ha visto, pues, dominado por dos actitudes contrapuestas: la ignorancia consciente de la problemática política del pensamiento de Heidegger, que, cuando no ha podido seguir manteniéndose, ha sido sustituida por la tendencia a considerar la mayoría de los intentos de plantear la cuestión como puros y simples ataques contra Heidegger, y el espíritu inquisitorial y carroñero, a la búsqueda de «pruebas» que, en los hechos y en los textos, justifiquen una condena decidida de antemano, y que, como no puede ser menos, produce unos pobrísimos resultados filosóficos.

¿Es posible una dilucidación objetiva de la cuestión «Heidegger y el nacionalsocialismo»? Si la objetividad estricta es, en el ámbito de la historia del pensamiento, un ideal de quizá imposible consecución, en un tema como éste, que envuelve las peculiaridades antes referidas, lo es aún más. Pero lo que sí resulta posible es la voluntad de objetividad, es decir, la voluntad de no dejarse conducir por filias o fobias, la intención de precaverse contra las dos actitudes mencionadas y dejar que sean los textos de Heidegger o los hechos comprobados los que conduzcan la interpretación. Hay, si se repasa la ya numerosa literatura sobre la cuestión, signos de que tal actitud es perfectamente posible.

Un tratamiento objetivo de la cuestión envuelve, como es lógico, dos momentos bien diferenciados: 1) el establecimiento de los hechos históricos de los que Heidegger fue protagonista, y 2) la relación de esta actividad pública con su pensamiento.

I. HEIDEGGER COMO PROMOTOR DE LA REFORMA UNIVERSITARIA DEL TERCER REICH

La colaboración de Heidegger con la política nacionalsocialista tiene su centro en su labor como rector de la Universidad de

Friburgo poco después de marzo de 1933, fecha de la toma del poder por el nacionalsocialismo. La justificación de su actuación durante ese período es el núcleo de *El rectorado. Hechos y reflexiones*. La publicación en 1983 de este escrito, que data de 1945, fue seguida al poco tiempo por una serie de estudios del profesor de Historia de la misma Universidad de Friburgo, Hugo Ott, en los que investiga a fondo, con mesura y estricta visión de historiador, todo lo acontecido en torno al rectorado de Heidegger[3]. De sus investigaciones, que contrastan en puntos significativos con la versión del propio Heidegger, proceden los datos más fiables de que hasta la fecha se dispone y a ello me atengo en lo que sigue.

Heidegger es elegido rector por el senado de la Universidad de Friburgo el 21 de abril de 1933, en la misma sesión en que dimite von Möllendorf, que no llegó a estar en el cargo más de cinco días. Hugo Ott ha mostrado con gran precisión el trasfondo político en que se fraguó el cambio de rector. La dimisión de von Möllendorf se produce en el contexto de la lucha desencadenada por el nazismo local contra el alcalde de Friburgo, Bender, del partido del centro. Von Möllendorf, socialdemócrata, le apoya junto con un grupo de notables e inmediatamente después de su toma de posesión recibe un durísimo ataque del periódico local del partido *Der Alemanne*. Paralelamente se desarrolla en la Universidad un movimiento de oposición contra él por parte de un significativo grupo de profesores que buscan adecuar la Universidad a las nuevas directrices, es decir, llevar adelante el proceso de unificación (*Gleichschaltung*) que el nuevo régimen exigía. En este contexto parece que puede establecerse con suficiente fiabilidad que Heidegger llegó al rectorado no de forma más o menos imprevista, sino de acuerdo con un proyecto planificado por instancias nacionalsocialistas de la Universidad[4], visión que contrasta con la versión que el propio Heidegger ofrece tanto en *El rectorado*, como en la entrevista del *Spiegel*. Ante la adversa situación y las presiones en su contra, von Möllendorf dimite —no es destituido, ni tampoco parece probada una intervención directa del ministerio de Karlsruhe— y propone como sucesor a Martin Heidegger, que es elegido casi por unanimidad.

Poco después de ser elegido, Heidegger ingresa en el NSDAP,

exactamente el 1 de mayo de 1933, fiesta nacional del trabajo. La entrada revistió cierta solemnidad y tuvo un cierto carácter simbólico y aleccionador, al menos tal como lo reflejó la prensa nacionalsocialista. En su justificación de 1945, Heidegger considera este hecho una pura formalidad[5], dado que nunca ejerció actividad dentro del partido. Pero, con independencia de la verdad de este aserto, parece que, al igual que en su elección como rector, había planes que preveían su entrada en el Partido[6].

Ya como rector, Heidegger emprende una actividad intensa que en modo alguno se limita a la gestión interna de su Universidad; por el contrario, tal actividad es un claro signo de que considera su rectorado como la puesta en práctica de un proyecto de política universitaria de gran alcance. Heidegger lo reconoce implícitamente cuando en *El rectorado* señala que, aunque siempre estuvo en contra de la politización de la ciencia y de la Universidad, «tampoco estaba yo dispuesto a simplemente defender lo hasta ahora vigente, a poner todo al mismo nivel mediante una labor de mera mediación y equilibrio y a mantenerlo en la mediocridad»[7]. Heidegger tenía en su mente una transformación radical de la Universidad —cuyo documento ideológico más serio es el discurso rectoral—, y a ella dedica toda su actividad de rector, que desarrolla tanto *ad intra* como *ad extra*.

En el ámbito interno su actuación se dirige al fortalecimiento de la nueva conciencia que el cambio radical de la Universidad necesita: promoción de los campamentos de trabajo y formación ideológica para profesores y estudiantes, estrecho contacto con las organizaciones estudiantiles de las SA, intentos de remover lo «viejo» en las estructuras de la vida académica, lo que suscita una clara reticencia, cuando no resistencia en algunas Facultades, especialmente Medicina y Derecho. Su más claro oponente en el seno de la Universidad friburguense, el gran economista Walter Eucken, fundador de la escuela neoliberal de Friburgo, se quejaba al vicerrector Sauer de que Heidegger llevaba a cabo sus proyectos sin escuchar al senado, y añadía: «da la impresión de que quiere actuar totalmente por sí mismo, de acuerdo con el *Führerprinzip*. Heidegger manifiestamente se siente el filósofo nato y el dirigente espiritual del nuevo movimiento, el único y sobresaliente pensador desde Heráclito»[8].

Pero es sobre todo en el ámbito general de la política universitaria del Reich donde Heidegger despliega su más intenso trabajo. En primer lugar, son las asociaciones estudiantiles, unificadas por la reforma legal de abril del 33, el primer destinatario de su actividad: de acuerdo con la dirección berlinesa de la *Deutsche Studentenschaft*, participa en la organización de unas jornadas en las que habla sobre investigación y enseñanza, junto a Alfred Baeumler, el principal pedagogo del nazismo. Igualmente dará conferencias en Heidelberg, Kiel, Tubinga y Friburgo, siempre organizadas por las asociaciones estudiantiles del NSDAP, cuyo tema primordial es el lugar de la Universidad en la nueva situación. Aunque no han sido publicadas, los testimonios de los periódicos revelan un gran radicalismo en el sentido de la revolución nacionalsocialista. El gran éxito de Heidegger entre los estudiantes, que se remontaba ya a sus primeros tiempos de profesor en Marburgo, prosigue ahora dirigido hacia una práctica política.

Otro importante campo de la acción de Heidegger fue la conferencia de rectores y la *Hochschulverband*, la corporación representativa de las Universidades alemanas. Heidegger actúa, junto con una minoría de rectores, entre los que se encuentra su futuro enemigo, Ernst Krieck, en pro de la subsunción de la *Hochschulverband* en el seno de una conferencia de rectores unificada bajo el *Führerprinzip*. En este contexto, Heidegger llegó a enviar a Hitler un telegrama instándole a no recibir a la presidencia de la mencionada corporación hasta que no se hubiera realizado su *Gleichschaltung*, hecho éste que pesará en la consideración de la comisión depuradora de la Universidad de Friburgo[9].

No menos significativo es el papel de Heidegger como promotor del decreto del Ministerio de Educación de Baden, de 21 de agosto de 1933, por el que se reformaba radicalmente la constitución de la Universidad, que pasaba a regirse claramente por el *Führerprinzip*: el rector pasaba a ser el *Führer* de la Universidad, que nombraba libremente al canciller y a los decanos, y el senado se tornaba en un órgano meramente consultivo que no tomaba ningún tipo de decisiones ni, por tanto, realizaba votación alguna[10]. Aunque no hay datos expresos en los archivos del ministerio de Karlsruhe, parece bastante claro que Heidegger fue el principal incitador de esa reforma. El mismo reconoce haberla propuesto y la considera,

púdicamente, como el instrumento legal necesario que permitió que los decanatos fueran ocupados de forma que pudiera salvarse la esencia y unidad de la Universidad[11]. Pero, objetivamente considerado, el decreto del ministerio de Baden abrió el camino legal a la *Gleichschaltung* deseada por el nacionalsocialismo, implantando la estricta ordenación jerárquica de la Universidad. El decreto hizo escuela, pues al poco tiempo le siguió uno similar en Baviera.

Fuera del ámbito estrictamente universitario, Heidegger realiza algunas notorias intervenciones en el campo de la política general de Alemania de claro apoyo a los inicios del nuevo régimen. Los más significativos fueron el discurso a la memoria de Albert Leo Schlageter[12], las alocuciones en favor del servicio del trabajo, y, sobre todo, los discursos y apelaciones a votar a favor de Hitler en el plebiscito de consolidación del régimen de 12 de noviembre de 1933[13]. A la llamada que, en este sentido, publicó el *Freiburger Studentenzeitung* pertenece la célebre frase, a la que se refiere el entrevistador del *Spiegel*: «El *Führer* mismo y sólo él *es* la realidad alemana actual y futura, y su ley».

Hay también testimonios de algunas actuaciones de Heidegger, en lo que respecta a los informes sobre el profesorado, que son reveladoras tanto de su compromiso con la política del régimen, cuanto de su actitud personal. El caso más llamativo es, sin duda, el expediente que se incoa, a iniciativa suya, contra el profesor de Química, futuro premio Nobel de 1953, Hermann Staudinger[14], pero también es indicativo de su posición la fuerte tendencia anticatólica que aparece en algunos informes sobre la ocupación de cátedras[15], sobre la disolución de la asociación estudiantil *Ripuaria*[16], e incluso en el informe que da, ya en 1937, sobre su discípulo Max Müller[17]. En todos ellos se muestra explícitamente que Heidegger consideraba no sólo la militancia, sino la simple *Weltanschauung* católica, como un peligro para el régimen.

Pero también durante la época del rectorado Heidegger mantuvo enfrentamientos con las asociaciones de estudiantes nazis, impidió la quema de libros, que, efectivamente, no se llevó a cabo en Friburgo —aunque no hay prueba documental de la prohibición—, e intercedió ante el ministerio para que no se aplicase el decreto antijudío a los profesores von Hevesy y Tannhauser —de lo que sí

hay pruebas fehacientes—.

La aventura política del rectorado duró justamente un año: el 23 de abril de 1934 Heidegger presenta su dimisión al ministerio. ¿Qué había sucedido para que tan rápidamente terminara un rectorado que, de acuerdo con la nueva constitución de la Universidad, no tenía plazo determinado de duración? Los *Hechos y reflexiones* explican bastante exactamente las circunstancias que precedieron a la decisión de Heidegger, y sólo cabe hacer, desde el punto de vista histórico, algunas precisiones. No es tanto la intervención directa del ministerio exigiendo la destitución de dos decanos —Ott ha demostrado que no hay ultimátum, sino una mera indicación respecto de Erik Wolff, decano de Derecho, y ninguna respecto de von Möllendorf, decano de Medicina[18]—, cuanto el callejón sin salida en el que el rector Heidegger se encontraba. A finales de 1933 y comienzos de 1934 se podía ver con bastante claridad que Heidegger no contaba en las altas instancias educativas del régimen: para la dirección del nuevo órgano supremo de las Universidades es nombrado un viejo militante y sus planes de ser el mentor de la reforma universitaria fracasan; ni en fuertes sectores del partido ni en las restantes Universidades encuentran el eco deseado. En el interior de su Universidad, la resistencia de las Facultades de Derecho y Medicina, donde imperaba «lo viejo» —usando la terminología de Heidegger—, mostraba que tampoco en su propia casa los proyectos político-universitarios de Heidegger contaban con un apoyo suficiente, a la vez que las asociaciones estudiantiles nacionalsocialistas no se dejaban fácilmente dirigir. Aprovechando divergencias con el ministerio acerca del decanato de Wolf y la provisión de una cátedra de Economía, Heidegger dimite.

Con el fin del rectorado termina en sentido propio el protagonismo político de Heidegger. Ya no desempeña el papel de actor de la política universitaria del nazismo ni actúa como quien tiene proyectos que realizar; sus intervenciones públicas son escasísimas. Heidegger relata esta época como un tiempo de soledad y de retirada a la pura actividad intelectual y académica[19], y ciertamente, si se la compara con la precedente del rectorado, lo es. Víctor Farías ha dedicado buena parte de su libro a demostrar que Heidegger prosiguió, tras el rectorado, su compromiso político con el nazismo de manera inequívoca. Pero los hechos a los que se

refiere y de los que aporta datos distan mucho, tanto cuantitativa como cualitativamente, de poder equipararse a los de la época del rectorado. Responder a la consulta sobre el proyecto de creación de una Academia de Profesores del Reich, ser miembro de la Academia Alemana de Derecho, haber pagado hasta el final las cuotas de miembro del partido, o ser propuesto por el ministerio de Berlín como decano de la Facultad de Filosofía de Friburgo (cosa a la que se opuso el rector), por mencionar los hechos más relevantes, no testimonian «una militancia activa hasta 1945»[20]. Ante todo porque, a diferencia de lo que ocurría en 1933-34, Heidegger no toma, en ninguno de ellos, la iniciativa: son siempre, por lo general, respuestas a requerimientos o propuestas que parten de instancias superiores. Se trata más bien de una ausencia de resistencia —que es lo que habría denotado la negativa a cualquier tipo de participación en actos oficiales del régimen o, por ejemplo, la ruptura del carné del partido—, bien por falta de valor, bien por propia conveniencia, o bien porque, globalmente, seguía creyendo en las virtualidades del régimen. Esta última posibilidad es la más verosímil, al menos si atendemos al testimonio de Karl Löwith, su viejo discípulo judío de Marburgo, que relata cómo en 1936 Heidegger, con el que charló en Roma con ocasión de la conferencia que éste dio sobre «Hölderlin y la esencia de la poesía», llevaba visiblemente la cruz gamada[21].

Esa ausencia de resistencia —que es, desde luego, una forma de colaboración— se veía favorecida por el hecho de que el nazismo, si bien no aceptó el papel director de Heidegger en la reforma universitaria, sí tenía, obviamente, interés —especialmente el ministerio de Educación de Berlín— en que una figura de indiscutible renombre internacional como Heidegger mantuviera su colaboración y diera prestigio al régimen. Su papel, a los ojos del NSDAP, era más el de mascarón de proa o banderín de enganche que el de motor ideológico, cosa para lo que el pensamiento filosófico de Heidegger estaba escasamente dotado. En este sentido es digno de considerar y no puede minimizarse, como tiende a hacer Farías, que, a partir de 1934, Heidegger contó con la constante enemiga y vigilancia del *Amt* Rosenberg. El dato es importante, porque la Oficina de Rosenberg no era un simple grupo

o fracción del NSDAP, sino que estaba específicamente encargada por el *Führer* de la «vigilancia de toda la educación espiritual e ideológica»; estaba, por tanto, ejerciendo su propio cometido oficial cuando dictaminaba contra Heidegger. Lo cual no significa que Heidegger sostuviera una *expresa* resistencia frente al régimen, como él mismo insinúa y sus fieles afirman. No hay datos que avalen una resistencia externa, visible, pero sí una distancia *intelectual* creciente respecto del fenómeno histórico-espiritual del nazismo. Esa distancia es lo que, sin duda, hacía que sus seminarios aglutinaran estudiantes opuestos al régimen, como testimonia Walter Biemel[22].

II. EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER Y EL NAZISMO

La cuestión histórica del «caso Heidegger» está, en lo fundamental, suficientemente dirimida. Seguirá estando abierta mientras queden archivos importantes total o parcialmente cerrados. Pero probablemente poco de nuevo añadirá o quitará al hecho indiscutible de la adhesión de Heidegger al nazismo en los comienzos del régimen, atenuada en los años posteriores. La verdadera *quaestio disputata*, que divide radicalmente a los intérpretes, se encuentra en la existencia o no de un auténtico pensamiento político en el seno de la filosofía heideggeriana, cuyo corolario lógico sea la adhesión a un movimiento como el nazismo.

Al abordar tan espinosa cuestión, acaso no sea ocioso reparar un momento en lo que me parece que es la experiencia habitual de los escritos de Heidegger, compartida por múltiples lectores, entre los que me cuento. El que, supuesta una honradez intelectual de base, pueda permanecerse durante años entre las páginas de Heidegger, a pesar de tener noticia de su relación con el nazismo, sin que los textos mismos o la lógica interna de su pensamiento reclamen una

consideración expresa de ese hecho o, menos aún, sin que se haga necesaria una interpretación «política» de su pensamiento, muestra bien a las claras que la vinculación de la filosofía heideggeriana con el nazismo dista mucho de ser algo patente; no es, por tanto, algo que pueda ser tratado con fácil alegría; requiere, por el contrario, grandes dosis de cautela y conocimiento de causa. Como es lógico, en este estudio introductorio no puedo sino apuntar algunos pocos elementos, en absoluto exhaustivos, que me parecen dignos de consideración.

1. EL PROGRAMA HEIDEGGERIANO DE POLÍTICA UNIVERSITARIA: EL *DISCURSO DEL RECTORADO*

Está fuera de dudas, como ya dije antes, que al asumir el rectorado Heidegger tenía ante sí la idea de llevar adelante un proyecto radical de política universitaria. «La razón determinante y la auténtica meta, que sólo gradualmente ha de alcanzarse, es, desde los primeros días tras mi toma de posesión, el cambio a fondo de la educación científica partiendo de las fuerzas y exigencias del Estado nacionalsocialista. Una mera adecuación a las “actuales circunstancias” de, digamos, la elección y división del contenido de las clases no sólo no basta, sino que desorienta a los estudiantes y profesores acerca de las auténticas tareas»[23]. ¿En qué consiste y de dónde proviene, en el pensamiento de Heidegger, este intento de revolucionar la Universidad?

No hay huellas, en la obra publicada por Heidegger antes de 1933, de ningún tipo de toma de posición ni siquiera de consideraciones generales sobre temas políticos o relativos a la situación social europea o alemana; como el propio Löwith, su primer crítico, ha testimoniado, a la gran mayoría de sus discípulos les sorprendió la entrada de Heidegger en la vida pública, pues

nunca antes había manifestado opinión política alguna[24]. Igualmente sus cursos y seminarios carecían de toda referencia política[25]. Sólo instalado ya en la responsabilidad del rectorado aparecen textos en los que se deja sentir un pensamiento con proyección política y social. El texto fundamental es sin duda el *Discurso del rectorado*, cuyo calado intelectual es muy superior a los discursos ocasionales de apoyo al régimen que también pronunció en esta época.

El *Discurso del rectorado* merece una consideración especial porque manifiestamente Heidegger quiso reflejar en él el contenido esencial de lo que le llevó a participar activamente en la política educativa del nazismo. Karl Löwith lo consideraba una «pequeña obra maestra de composición y de expresión»[26]. Tal valoración me parece excesiva, aunque seguramente quede justificada si se busca una comparación con los discursos pronunciados en ocasiones similares por los nuevos rectores universitarios del año 1933[27]. Si el término de comparación es, por el contrario, su obra filosófica anterior, la impresión es, como ha subrayado Aubenque[28], de una clara bajada de tono, al menos en el plano conceptual. Sólo en raros momentos —la descripción de la idea griega de ciencia y el poder del *inicio*— el pensamiento de Heidegger alcanza la fuerza y la plasticidad anteriores. El resto del *Discurso* es más bien intelectualmente hueco, ideológicamente pobre, cargado de términos fuertes, emotivos y voluntaristas, que, pese a su gran expresividad, se diluyen en el intento de una captación concreta. No obstante, el *Discurso* tiene un hilo lógico muy claro con el que se tejen unas cuantas ideas no desdeñables.

La idea central es la que expresa su título: *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Tal afirmación de sí misma la Universidad alemana sólo podrá llevarla a cabo si tiene la voluntad de asentarse seriamente sobre los dos basamentos que la constituyen: en cuanto Universidad, sobre la ciencia; en cuanto alemana, sobre la misión histórica del pueblo alemán.

En el primer aspecto, el *Discurso* se vuelca decididamente sobre un concepto de ciencia claramente premoderno, o, para ser exactos, trata de recuperar para la idea moderna de ciencia su esencia primitiva como *saber*. Tal esencia no es otra que la originaria idea griega del saber como aquella interrogación que el hombre, solitario

en medio de la problematicidad de la realidad, dirige a ésta. La «autoafirmación» de la Universidad frente a su disolución en escuelas especiales exige entonces la reinserción de las ciencias en su raíz común, para darles así una auténtica vitalidad espiritual por encima de su burocrática compartimentación y de la ficticia unidad, meramente organizativa, que la Universidad mantiene. La vuelta al origen griego no produce sólo esa «quiebra del encapsulamiento de las ciencias», sino que, al retomar su referencia a la situación total del hombre en la realidad, las abre a los elementos que integran la existencia histórica del hombre y que, en la concepción habitual, permanecen fuera del quehacer de cada ciencia. Es en la apertura radical a esas «fuerzas históricas de la existencia humana, que configuran el mundo», donde la ciencia encuentra su verdadero sentido y donde cada pueblo fragua su modo propio de ser.

En este punto aparece la segunda referencia esencial de la autoafirmación de la Universidad *alemana*: la comunidad nacional. Esta es uno de esos elementos históricos en los que el hombre se encuentra *ab initio* inserto y con el cual el saber, que él construye, guarda una obligación esencial. La vinculación radical de la Universidad y la ciencia a la nación y a su Estado, sobre la que Heidegger, en sus reflexiones sobre el *Discurso*, guarda un prudente silencio, es el otro pilar de *La autoafirmación de la Universidad alemana*.

Heidegger parte, sin discutirla, de la idea de que el pueblo alemán tiene una misión histórica propia, un «destino» del que tiene que hacerse cargo y ejercer conscientemente. Aparece en este momento algo que Heidegger no abandonará nunca: *la idea del paralelismo entre la existencia griega y la alemana*, presente igualmente en la lengua. La forma como describe la peculiaridad de lo alemán está claramente en consonancia con la idea griega de ciencia: el pueblo alemán, que forja su destino «exponiéndose a la extrema problematicidad de la existencia» y «colocando su historia en medio de la manifiesta hegemonía de los poderes de la existencia humana que configuran el mundo»[29], repite en su carne la experiencia griega de la «impotencia creadora del saber», que construye su propio mundo espiritual en lucha denodada e incesante contra la adversidad de su peculiar destino. Heidegger parece recoger los ecos de la vieja idea prerromántica del *Volksgeist*,

concretándola con una idea típica de la historiografía conservadora alemana de cuño neorrankiano: que la posición geográfica central de Alemania, en medio de potencias diversas, es determinante de su peculiaridad como pueblo. Las lecciones de *Introducción a la Metafísica* de 1935 son más explícitas que el *Discurso*: «Estamos dentro de la tenaza. Nuestro pueblo, al estar en el centro, experimenta la presión más fuerte de la tenaza, él, el pueblo que tiene más vecinos y, por ello, el más amenazado, y, en todo ello, el pueblo metafísico»[30]. La situación de Alemania, en el corazón de Europa, la deja a la intemperie, en absoluta exposición a las fuerzas históricas que determinan el mundo, viviendo así la constricción y el apremio de la realidad como un todo, la experiencia metafísica del pueblo griego. El corazón geográfico de Europa es también su corazón espiritual. Por ello siente en sí, como ningún otro pueblo, el destino de Europa, su decadencia, el auge del nihilismo, el cerco de América y Rusia. Pero, precisamente por ello, tiene la responsabilidad de asumir su destino, lo que significa comprender la experiencia occidental del mundo, experimentar la obra del poder del «inicio». Ciencia —obra griega— y destino alemán se funden. Esta es la idea central del *Discurso*.

La responsabilidad para con esa misión espiritual de Alemania, eje de Occidente, obliga a que la Universidad se integre en el conjunto de la vida social de la comunidad. Pues la comprensión de esa misión no es obra de un abstracto órgano de percepción intelectual, el «espíritu», y de una clase, los «intelectuales», sino resultado de un compartir, en su integridad, la experiencia vital del pueblo. De ahí la doctrina de los tres servicios que el *Discurso* presenta, cuya pretensión no es otra que articular *in concreto* la vinculación de la Universidad al binomio ciencia-destino alemán, que sólo *son* en la existencia global de un pueblo.

Es, sin embargo, digno de tener en cuenta que esta idea heideggeriana difiere claramente de la clásica «inserción de la Universidad en la sociedad», *leitmotiv* de tantas discusiones actuales. Pues lo que el *Discurso* expresa se opone tanto a la versión tecnocrática como a la versión política de ese lema. No se trata de que los intereses profesionales o las demandas tecnológicas del aparato productivo dicten la pauta del quehacer científico; al revés, la Universidad y la ciencia no están al servicio de las profesiones,

sino que éstas han de ser dirigidas por aquéllas. Pero tampoco es el caso que la actividad científica haya de subordinarse a una determinada concepción político-estatal —lo que Heidegger llama, tanto en las reflexiones sobre el rectorado como en la entrevista a *Spiegel*, «Ciencia política»—, al modo de un fiel servidor de una ortodoxia ideológica. El *Discurso* parece más bien configurar la idea de una Universidad que, afirmándose en su conexión esencial con el saber y el destino alemán, marca la orientación espiritual básica, propone las tareas fundamentales de la vida social y, por tanto, dirige a los dirigentes. Es muy posible que, de acuerdo con esta concepción de la Universidad, Heidegger haya concebido su propia participación en la vida político-educativa del régimen nazi como este *den Führer führen*, en la más pura tradición platónica. Luego aprovechará, en su propia descarga, los elementos autoafirmativos de la Universidad frente a su politización, contenidos en el *Discurso*, para exaltar la ciencia como su fundamento esencial, pero dejando en la penumbra la plena concordancia entre el saber y el destino peculiar, preeminente, del pueblo alemán.

La consecuencia más fuerte de esta concepción es el ataque al concepto liberal de la actividad universitaria: «la tan celebrada libertad académica» ha de ser suprimida. Del mismo modo que en la obra de Kant, Heidegger distingue las ideas de autonomía y de libertad de la voluntad. La primera —darse a sí mismo la ley— es el concepto positivo y supremo de libertad, mientras que el segundo es un concepto negativo, la ausencia de constricción por instancias ajenas. Heidegger parece querer separar ambos aspectos y suprimir la versión universitaria del concepto negativo de libertad —libertad de cátedra, entre otras— cuya preponderancia le parece ser causa del aumento de la mediocridad de la vida académica, al permitir que el profesor y el estudiante se refugien en él para desatender las necesidades propias de su tarea. La autonomía vincula, obliga, al individuo o la institución con la ley que surge de su propia naturaleza, la libertad negativa tiende a separarle de ella. Tal es el pensamiento que subyace en el *Discurso* heideggeriano. Por ello el lenguaje en que se expresa tal concepto de libertad es el del «compromiso», la «vinculación», y el «servicio»: el lenguaje de la «libertad para», no el de la «libertad de».

Pero es un enorme error, si se quiere mantener la ciencia como

fundamento del quehacer universitario, no prever mínimamente que un régimen totalitario —y el nacionalsocialismo de 1933 ofrecía síntomas inequívocos de querer serlo— no permitirá nunca, por su propia naturaleza, que una institución intermedia entre el individuo y el Estado se autoafirme en una esencia propia y, por consiguiente, mantenga una independencia *del aparato político del Estado*. En las condiciones del Estado total la «libertad de» es la condición de posibilidad de la «libertad para»: sólo la independencia, jurídicamente garantizada, del poder político y sus intérpretes, hace posible una dedicación plena a las tareas propias de la ciencia. Si Heidegger creyó que el arrinconamiento de la libertad académica y la introducción del *Führerprinzip* podían revolucionar la Universidad, devolviéndole la vinculación a su esencia perdida, no es menos cierto que con ello abría las condiciones objetivas para la deglución de la Universidad por el Estado, es decir, para la politización de la ciencia y el imperio de la sumisión, de la adulación y, por último, de la mediocridad, el gran enemigo de la reforma heideggeriana.

En este sentido es patente que *La autoafirmación de la Universidad alemana* está toda ella construida sobre la estructura *Führer-Gefolgschaft*, jefe-seguidores. Lo interesante es que no se trata de una concesión oportunista a los vientos dominantes, sino que Heidegger cree realmente en las virtualidades de la aplicación al mundo universitario de la adhesión incondicional, emotivo-moral, a un jefe carismático. La concepción del rector como «dirigente espiritual» y de profesores y alumnos como seguidores, junto con las esperanzas que el *Discurso* pone, para la revitalización de la vida universitaria, en la tensión u oposición entre ambos es una buena prueba de ello. ¿Le hizo su propia experiencia de profesor idolatrado sobreestimar el valor objetivo de semejante estructura, que propende peligrosamente a esa negación del pensamiento que es el argumento de autoridad? En cualquier caso no deja de ser ilustrativo que, en el momento en que Heidegger quiso pasar de filósofo y profesor de prestigio a *Führer* político, fracasó de forma estrepitosa.

Este entramado de ideas no constituye propiamente un programa de política universitaria, sino, a lo sumo, ciertos principios inspiradores de la acción, pero cuyo carácter vacío e

inconcreto (¿qué deducir para la reforma de la vida universitaria de la misión espiritual del pueblo alemán?) o profundamente utópico (¿es posible llevar a cabo una refundación de las disciplinas científicas en la primitiva idea griega de ciencia?) deja indeterminada la práctica política subsiguiente. Por el contrario, el lenguaje de combate y el intenso voluntarismo, que atraviesan el *Discurso* y que configuran su estilo, actúan en la dirección emotiva requerida por «el movimiento» que acababa de instalarse en el poder. Y éste sí que dio un contenido práctico a la reforma universitaria.

2. DE LA POLÍTICA A LA FILOSOFÍA: LA BASE FILOSÓFICA DEL *DISCURSO DEL RECTORADO*

Esta clara adhesión al movimiento nacionalsocialista que, aun sin nombrarlo, el *Discurso* contiene, ¿es lógica consecuencia de la filosofía heideggeriana? ¿Qué elementos hay en el pensamiento filosófico de Heidegger, anterior a 1933, que le indujeran a una tal toma de posición?

Hay que establecer con toda claridad que el conjunto de la obra filosófica de Martin Heidegger publicada antes de 1933, especialmente su obra mayor *Ser y Tiempo*, es perfectamente apolítica o, mejor dicho, no puede ser considerada como política o apolítica, sencillamente porque no se sitúa, en su proyecto y en su contenido, en el ámbito de lo político. Ciertamente la problemática heideggeriana, tan aparentemente abstracta y metafísica, en torno siempre al concepto de ser, ha desbordado desde su inicio el campo de la estricta filosofía pura, el reino de las meras ideas, pues «ser» está siempre en relación con el modo como las cosas, la realidad, aparecen ante nosotros y este aparecer se encuentra no sólo ni principalmente en los tratados de filosofía, sino en la vida, en la literatura, en el arte, en la tecnificación del mundo, en las formas sociales. De ahí que la cuestión del ser envuelva una necesaria

atención a formas epocales ajenas a la estricta filosofía académica; pero entre ellas la vida política ha sido quizá la más ausente.

No obstante, me parece posible mostrar cómo ciertos rasgos constitutivos de la analítica existencial de *Ser y Tiempo* y del estilo filosófico de Heidegger se reflejan claramente en el programa de su rectorado y, consiguientemente, en su actuación política.

Si hay un rasgo que caracterice bien el pensamiento de Heidegger es sin duda el *radicalismo*, el intento de llevar los problemas hasta sus últimas condiciones, incluso más allá de lo racionalmente admisible. *Ser y Tiempo* no es en realidad otra cosa que el ensayo de replantear desde bases absolutamente nuevas el tradicional problema del ser, buscando precisamente lo que la tradición entera de la filosofía occidental ha dejado sin atender. *Ser y Tiempo* es un constante tratar de ir más allá, de salirse fuera del poder de las categorías tradicionales del pensamiento: ideas tales como sustancia, yo, realidad, sujeto-objeto, pensar, sentir, comprender, conocer, etc., son cuestionadas desde su misma raíz, con indiscutible potencia intelectual y con una admirable capacidad de creación de lenguaje, pero también con desmesura, con *hybris*, con un afán exacerbado de ir más allá de lo posible.

El *Discurso* rectoral está todo él impregnado por un *pathos* de radicalidad, no en el sentido político vulgar de extremismo, sino en el de la búsqueda constante y sin desmayo de lo originario, de lo primordial, que se expresa con toda claridad en ese intento de refundar absolutamente la Universidad alemana en la esencia griega originaria, desvirtuada por la especialización y sumisión del saber a las necesidades de la organización social. La idea de revolucionar por entero la vida universitaria es perfectamente coherente con el modo heideggeriano de pensar: si el filósofo se adentra en la práctica política, tal práctica sólo puede ser radical. Nada más contrario al estilo filosófico de Heidegger que una política concebida como el arte de lo posible, en el sentido de la componenda y la transacción, o como una pura labor de gestión.

El carácter revolucionario del nazismo, tan a menudo minusvalorado en favor de su interpretación conservadora[31], congenia perfectamente con las maneras intelectuales de Heidegger. Pero también, no hay que olvidarlo, con otro rasgo de la personalidad heideggeriana que poco tiene que ver con su

pensamiento y sí mucho con su origen social y su carácter psicológico: su profunda enemiga contra el orden burgués. Proveniente de una familia campesina y católica, sufrió siempre el menosprecio de la clase académico-intelectual, ciudadana y protestante (o judía). Su oposición a las formas burguesas se manifestaba incluso en su propio atuendo: según testimonio de estudiantes de entonces, solía ir a clase en traje de esquí o de montaña. La revolución nacionalsocialista era para él una forma de socavar radicalmente el *establishment* universitario y su producto filosófico, la filosofía de la cultura y de los valores. Heidegger era, en cierto sentido, un «bárbaro» que entraba a saco en la culta y distinguida Roma[32]. En su negativa, por dos veces, a aceptar la cátedra de Berlín hay mucho de apego a la tierra natal y al contacto con la naturaleza, incluso quizá de estrategia política, pero también de complejo social y de timidez psicológica.

Hay, sin embargo, un elemento clave del pensamiento heideggeriano que actúa en la misma dirección que su radicalismo y que soporta todo el *Discurso* rectoral: la idea de *existencia auténtica*. Desde las primeros momentos de la crítica heideggeriana, desde Löwith y Adorno, se ha visto en la «jerga de la autenticidad» una clara disposición al nazismo. El asunto no es sencillo y merece la pena mirarlo de cerca.

Ser y Tiempo había puesto de relieve que el sujeto de la cotidianidad en la que habitualmente se desarrolla la existencia humana es el anónimo «*se*», un sujeto impersonal e indeterminado. Frente a esta forma inauténtica de ser se encuentra, como una modificación de ella, la posibilidad de construir la propia existencia mediante la asunción consciente y lúcida de nuestro poder-ser, o, usando una expresión de Heidegger, «empuñando» la existencia, tomándola en las propias manos. El acto que nos abre esa posibilidad fundamental lo llama Heidegger decisión o resolución (*Entschlossenheit*). Como todo conocedor del existencialismo sabe, tal autenticidad supone la aceptación de la finitud, que radica en el constante estar en una situación determinada y en la muerte como posibilidad última de la existencia. Ciertamente Heidegger ha insistido en que la contraposición existencia auténtica-inauténtica no indica una valoración moral, sino que tan sólo expresa dos modos de ser. Pero es indudable que, pese a ello, la analítica

existencial contiene una llamada a resolverse, a decidirse a adoptar un modo auténtico de existencia, y así lo entendían los lectores y oyentes de Heidegger y así lo encontramos en su actuación práctica.

El proyecto político del Discurso rectoral está todo él transido de la idea de autenticidad. Se trata ante todo de sacar a la Universidad de la rutina, del asentamiento cotidiano en el oficio de enseñar y estudiar concebidos como profesión o como preparación para ella, como el conformarse con la existencia mediocre del funcionario dedicado a su parcela administrativa. La separación de las ciencias y disciplinas, la especialización, es, en el plano teórico, el correlato de esta situación general. Heidegger propone una versión universitaria de la autenticidad, como sabemos, profundamente utópica y alejada de las condiciones reales en que se desenvuelve la ciencia en la sociedad industrial.

Esta búsqueda de la autenticidad universitaria se apoya, como en la existencia auténtica, en una resuelta decisión; el tono y la letra del *Discurso* acentúan machaconamente las expresiones que indican voluntad, decisión, afirmación: «voluntad de la esencia de la Universidad alemana», «queremos ser nosotros mismos», «voluntad esencial» del estudiantado o del profesorado. Constantemente resuena la llamada a la decisión por lo auténtico, por lo esencial y original, por lo elemental y sencillo. Toda la reforma depende de una voluntad decidida y se trata esencialmente de suscitarla. Este profundo voluntarismo se une al radicalismo permanente e impregna la tarea de renovación universitaria de una atmósfera de combate y heroísmo —«el profesorado tiene que adelantarse realmente a los puestos más avanzados del peligro que la inseguridad incesante del mundo presenta»—, absolutamente ajena a la labor científica, pero que, no cabe duda, encaja de lleno con el aire de revolución en marcha de los primeros momentos del nazismo.

Pero hay que añadir con toda claridad que la idea y el lenguaje de la autenticidad no están, en la ontología heideggeriana, ligados a fines determinados, y mucho menos a fines políticos. Es más bien una estructura formal de la existencia, la posibilidad de ser uno mismo, pero que, como tal, es compatible con las más diversas figuras de sí mismo. La existencia no es auténtica por elegir determinados fines, sino al revés: es el modo auténtico de ser, la

asunción de la propia libertad finita, la que autentifica los fines. La decisión resuelta de *Ser y Tiempo* no es el resultado último de un proceso racional de deliberación sobre los mejores fines, sino un decidirse que abre el campo de posibilidades nuevas. Por ello no cabe en la analítica existencial una teoría general de los fines de la acción humana y, por tanto, una teoría política. De la existencia auténtica no se puede deducir una filosofía política determinada.

Esta es sin duda una defensa respecto de las implicaciones posibles del pensamiento heideggeriano con la ideología nazi, pero muestra a la vez su debilidad: al no poseer pensamiento político alguno, carecía de criterios para discernir el alcance político del nacionalsocialismo, al que juzgaba básicamente como un «movimiento», es decir, no como un partido político organizado con una determinada idea del Estado.

Por otra parte, si el *pathos* de la autenticidad crea una cierta atmósfera favorable al nazismo, me parece sin embargo difícilmente conciliable con el *Führerprinzip*. Como el más típico de los fenómenos de masas del siglo XX, es esencial al nazismo la figura de un jefe al que las multitudes siguen ciegamente y en cuyas decisiones tienen una confianza *a priori*. La técnica de la dirección de masas no es propiamente una técnica, es el corazón mismo del nacionalsocialismo. Pero la autenticidad implica justamente hacerse cargo de la *propia* existencia, arrancando su dirección del poder de lo puramente colectivo, y arrebatando a los valores del «se piensa», «se dice», etc., toda su inconmovible firmeza. Precisamente así se abre una forma nueva de comunidad: «el resolverse respecto de sí mismo es lo único que pone a la existencia (*Dasein*) en la posibilidad de dejar "ser", a los otros que son con él, en su más propio poder ser»[33]. Este dejar que los demás sean lo que pueden o quieren ser, ¿es una relación compatible con la figura del conductor de masas? ¿Es esa dejación de sí mismo en el jefe una forma de la autenticidad?

Pero hay algo más: desde el punto de vista de *Ser y Tiempo*, el uso y abuso de la «voluntad» resulta, cuando menos, chocante. La voluntad es uno de esos términos de la tradición filosófica que son cuestionados por la analítica existencial, que no desempeñan ningún papel en ella y por eso brillan por su ausencia, como adherencias de una filosofía cuya superación se busca. La

«resolución» no es un «acto de voluntad», no es atribuida a un poder específico de la naturaleza humana, a una facultad, sino que es tratada como un modo de la *Erschlossenheit*, del abrirse de la existencia a sí misma, del «saber de sí», es decir, de algo que en la terminología tradicional sería más un acto de conocimiento que de voluntad. En cualquier caso, la descripción fenomenológica de los pasajes sobre la resolución carece totalmente del lenguaje típico de las filosofías de la voluntad: esfuerzo, poder, fuerza, tensión hacia metas futuras, lucha, etc., que impregna todo el *Discurso*. Es patente que entre *Ser y Tiempo* y el *Discurso del rectorado* hay un fuerte salto de estilo. ¿Se debe a una rápida asimilación del lenguaje del «movimiento» o a la incidencia de otros factores intelectuales?

Antes de discernir esta cuestión, no quiero dejar de mencionar otro elemento de posible conexión con la ideología nazi: la negativa del análisis existencial a dar al conocimiento puro, científico, un rango superior a la praxis vital inmediata. Para *Ser y Tiempo, la teoría es siempre una forma derivada de la praxis*, incluso su forma suprema. El enraizamiento de la teoría en la praxis y la preeminencia de ésta sobre aquélla es un tema clásico del Heidegger de aquella época. El concepto de ser-en-el-mundo mienta, ante todo, la inserción *práctica* en el mundo. La idea de establecer un servicio del trabajo, como parte de la propia actividad universitaria, busca sin duda arraigar la ciencia en el conjunto de la actividad humana y mostrar que el saber no es la única forma de comprensión de la realidad. Pero no puede deducirse de aquí, sin más, que el nazismo, una «filosofía» de acción, sea el lógico destinatario de tales ideas. Igualmente podría serlo el marxismo o el pragmatismo del capitalismo liberal. El expresivo título de Denis de Rougemont «pensar con las manos» es un tópico de la época.

No hay, a mi modo de ver, en el meollo de la filosofía heideggeriana anterior a 1933 —la articulada en torno a *Ser y Tiempo*— elementos que proporcionen una explicación suficiente de su adhesión al nazismo. Hay, sí, ciertas relaciones de estilo y conexiones de ideas, pero que no afectan al núcleo duro del nacionalsocialismo: la idea biológica de raza, la construcción de un Estado total, la figura carismática de un *Führer*, el nacionalismo agresivo.

Más bien me parece ver que en el trasfondo del *Discurso* rectoral

y en la visión positiva del nazismo no se encuentra tanto la Ontología Fundamental de *Ser y Tiempo* cuanto los inicios de esa peculiar filosofía de la historia que es *la hermenéutica de la Historia del Ser*. Es altamente significativo que el propio Heidegger, al justificar su adhesión inicial al movimiento nazi, no aduzca algún motivo esencial de su obra anterior, sino una visión de la situación histórica filtrada por Jünger y Nietzsche[34]. Desde 1930 se va abriendo paso, en la vía abierta por esa «destrucción de la historia de la ontología» que anunciara *Ser y Tiempo*, una reflexión sobre los fundamentos del mundo contemporáneo, que trata de comprenderlo como el término final, como la consumación del pensamiento-tipo de Occidente, la metafísica. Esta, señala Heidegger, «funda una época en la medida en que, mediante una determinada interpretación del ente y una determinada concepción de la verdad, le da el fundamento de su figura esencial»[35]. A través de los ensayos de Ernst Jünger sobre el trabajador y la movilización total, Heidegger comprende la posibilidad de ver en la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder la base de la figura técnica del mundo. Son los inicios de esta reflexión lo que suministra una visión positiva del significado histórico del nazismo.

Poseído, como tantos otros pensadores de los años 20-30, por el sentimiento de vivir una época de decadencia, Heidegger veía en el nazismo signos de un nuevo comienzo, la apertura de posibilidades nuevas, el giro tal vez definitivo de la época moderna. Este nuevo comienzo no se limitaba al campo puramente político, no consistía en un simple resurgir de la nación alemana. Su significado calaba más hondo. La impresionante ascensión a partir de 1929, y la apariencia de radical novedad que presentaba frente al resto de los movimientos sociales —señaladamente respecto del socialismo clásico— parecían mostrar que el nazismo surgía de necesidades profundas de la época y que no era un movimiento epigonal, un último estertor de la decadencia. Particularmente, el nacionalsocialismo no parecía ser una nueva forma de la explotación tecnológica del mundo; por el contrario, en la medida en que, sin despreciar la técnica, la asentaba en fuerzas que no estaban a su puro servicio —pueblo, suelo natal, destino histórico, etc.—, ¿no podía abrir el camino a un modo distinto de configurar

el mundo?

Si este diagnóstico no es equivocado, el nazismo como síntoma, como fenómeno, ha de responder a un cambio profundo en la estructura metafísica del mundo, a una nueva forma de des-ocultarse la realidad. En el lenguaje de la historia del ser: el nacionalsocialismo, como figura nueva de la época, anuncia una posible respuesta, a la altura de los tiempos, al «envío» o destino (*Geschick*) del ser. *El nazismo como virtual salida del fin de la modernidad*: es lo que Heidegger, en un texto polémico, llamará «la interna verdad y la grandeza» del nacionalsocialismo[36].

La autoafirmación de la Universidad alemana se hace eco de esta concepción al parangonar el *Aufbruch*, la irrupción de la filosofía griega, con «el esplendor y la grandeza» de la puesta en marcha significada por el nazismo. La convergencia de ambos movimientos lleva a que el pueblo alemán, a través justamente de las fuerzas puestas en juego con el nazismo, tenga por misión responder «al lejano mandato del inicio», es decir, intente recuperar la experiencia griega primitiva, origen del mundo occidental, para lograr así la única forma de entender lo que somos y dejar aparecer lo que se avecina.

La óptica de la historia del ser permite la asimilación de categorías históricas como pueblo, destino, misión, que desempeñaban un escaso papel en la analítica existencial de *Ser y Tiempo*[37]. El lenguaje voluntarista con que se expresa, en el *Discurso*, esa «puesta en marcha» obedece no tanto al supuesto «decisionismo» de la existencia auténtica, sino a que Heidegger interpreta el movimiento nazi como una figura de la voluntad de poder. La confianza en la fuerza de la voluntad —o mejor, en la voluntad como fuerza— para configurar el mundo de modo nuevo es síntoma inequívoco de que Heidegger no ha llevado aún a cabo, al pronunciar *La autoafirmación de la Universidad alemana*, el «desmontaje» de la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder.

Por el contrario, tal expresión de voluntarismo metafísico y político coincide con aspectos profundos del nazismo. La voluntad del pueblo alemán, su necesidad interna de afirmarse, es el criterio fundamental, el único fin que el movimiento nazi reconoce; ante la expresión de esa voluntad de ser no hay propiamente realidad, sino tan sólo un magma moldeable con mayor o menor resistencia.

Sebastian Haffner ha señalado, en su bello librito sobre Hitler, cómo éste no puede ser considerado un hombre de Estado, pues jamás concibió su obra como el asentamiento de un orden legal e institucional duradero[38]. El caos que realmente era el Estado nacionalsocialista respondía a ese «horror a todo lo firme y definitivo», que le llevaba a ver en cada paso de su política una preparación para el siguiente, en un incesante correr hacia metas cada vez más amplias y vagas, hacia el puramente futuro «gran reino alemán». La movilidad y provisionalidad radical de todo lo real es el lógico correlato de esa «revolución permanente» que es la voluntad de poder. Hay claras huellas de esta concepción en el *Discurso* rectoral y en la actuación política de Heidegger.

Sin signos externos de resistencia, Heidegger reacciona filosóficamente al fracaso de su experiencia política, y en los años siguientes se encuentran inequívocas muestras de distancia intelectual con el nazismo. No tiene sentido efectuar aquí un rastreo paso a paso de los diversos textos de sus cursos que pueden ser interpretados con este fin. Lo esencial se encuentra en la monumental interpretación de la filosofía de Nietzsche que Heidegger realiza entre 1936 y 1940.

En el momento en que Heidegger empieza a ver en la metafísica de Nietzsche no el anuncio de tiempos nuevos, sino el estadio final del pensamiento occidental, no por tanto la superación del nihilismo europeo, sino su consumación, el nazismo aparece a una luz distinta. Ante todo, la voluntad de poder, fondo de todo lo existente, no es una forma nueva de mostrarse la realidad ni una correlativa nueva posición del hombre en ella. Su alumbramiento no abre «un cielo nuevo y una tierra nueva». Más bien al contrario, la paciente hermenéutica heideggeriana muestra que los rasgos estructurales de la metafísica de la voluntad de poder responden al proyecto-tipo de la filosofía moderna de la subjetividad. En páginas indiscutiblemente brillantes, Heidegger ha enseñado cómo Nietzsche ha sacado totalmente a la luz el carácter último de la subjetividad al pensar la actividad de ésta como voluntad *de poder*. La idea esencial de las filosofías modernas del sujeto —que el mundo tiene la figura que él mismo establece— se cumple de manera extrema en el pensamiento de la voluntad de poder: las cosas son ante todo «valores», es decir, «condiciones de

conservación y aumento de la vida», puntos de apoyo de fijeza, siempre relativa, que la voluntad de poder proyecta y en los que se apoya para seguir siendo. La esencia de la voluntad de poder es querer su propio crecimiento, quererse a sí misma: es «voluntad de voluntad».

Con la comprensión de que la voluntad de poder es metafísica realizada de la subjetividad, cae del lenguaje de Heidegger toda expresión voluntarista, toda autoafirmación del sujeto personal o colectivo.

A la luz de esta interpretación, Heidegger concibe nuestra época como una síntesis, perfecto producto de la modernidad, de voluntad de poder y racionalismo técnico, síntesis que preside todas las manifestaciones de nuestro mundo y que está en puertas de realizar, por primera vez, la idea filosófica de la universalidad: se abre con ella «la civilización universal basada en el pensamiento europeo», el sistema total, planetario, al que nada se sustrae.

Si al iniciar su reflexión tras el fracaso del rectorado Heidegger parecía orientarse hacia una distinción entre la «*interna verdad*» del nacionalsocialismo y su realización fáctica, crecientemente degenerada —de la que es buena prueba la vulgaridad racista de la Oficina Rosenberg—, el desenvolvimiento posterior de su pensamiento parece más bien desechar la idea de que el movimiento nazi contenga, desde la historia del ser, «*verdad interna*» alguna. No aparecen ya los rasgos esperanzadores que pudieron hacer ver en él la expresión profunda del afrontamiento de la técnica planetaria por el hombre moderno, la «verdad» de nuestra época. El nazismo no representa ahora un *Aufbruch*, una puesta en marcha hacia algo nuevo, sino una de las ideologías que participan en esa lucha general —*Kampf der Weltanschauungen*—, anunciada por Nietzsche como inevitable para el desarrollo y aumento de la voluntad de poder. Su propia expresión en «valores», y, además, crudamente biológicos («vida», «raza»), muestra que, como cualquiera de ellas, es una pura perspectiva dentro del dominio universal de la voluntad tecnológica de poder, incluso uno de sus más firmes instrumentos o puntos de apoyo.

A partir de esta idea, aparecen en la obra de Heidegger posterior a 1935 alusiones críticas hacia la mayoría de las ideas-clave del movimiento nazi, siempre sin mencionarlo directamente. Así, por

ejemplo, «todo nacionalismo es, metafísicamente, un antropologismo y, como tal, subjetivismo. El nacionalismo no es superado por el mero internacionalismo, sino ampliado y elevado a sistema. Con ello el nacionalismo no es suprimido ni conducido a la *humanitas*, así como tampoco lo es el individualismo por el colectivismo a-histórico. Este es la subjetividad del hombre en su totalidad. El realiza su incondicionada autoafirmación»[39]. Igualmente la idea de raza como principio de adiestramiento y disciplina de un pueblo es vista como una consecuencia necesaria de la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder[40]. La estructura *Führer-Gefolgschaft* se contempla también de manera diversa: los *Führer* aparecen ahora no como los salvadores de un pueblo, con el que conectan instintivamente, sino como los funcionarios de una organización total, a cuyo servicio disponen todo el «material humano» al que guían[41]. Incluso las categorías de «misión» y «destino» —presentes en el *Discurso* rectoral—, aunque no son abandonadas por el pensamiento heideggeriano de la historia del ser, pueden sin embargo cumplir el papel de meras formas de legitimación de la voluntad de poder[42].

Esta breve referencia a textos del «segundo Heidegger» muestra un cambio de enfoque respecto del nacionalsocialismo, que avanza, sin duda, ciertas líneas de crítica. Pero, al moverse en el ámbito exclusivo de la hermenéutica de la historia del ser, es dudoso que pueda extraerse de él no ya una condena moral —no cabe tal cosa en el pensamiento heideggeriano—, sino algún fundamento para enjuiciar críticamente el nazismo como fenómeno político *determinado*. La óptica de la historia del ser, con su perspectiva global y totalizadora, impone la consideración de cualquier fenómeno como manifestación necesaria de la figura del ser que respectivamente impere, la voluntad de poder en nuestro caso. Ello produce una indiferenciación básica entre todos ellos, reforzada por la tendencia de la voluntad técnica a la absoluta uniformación de lo existente. En lo esencial, todas las formas políticas responden a la misma voluntad de planificación, cálculo y dominio, tanto el «americanismo» como el comunismo o el fascismo. Con ello las trágicas peculiaridades del nazismo no ofrecen una relevancia especial. ¿No es esto, por sí solo, una muestra desoladora de la miopía política de la «historia del ser»?

En general, esta reflexión heideggeriana adolece de la misma ambigüedad que envuelve a su posición filosófica final[43]. En la medida en que el dominio universal de la voluntad de poder, tecnológicamente establecida, es un destino del ser mismo y no una pura obra humana, cabe entender que la actitud requerida por la «altura de los tiempos» es la entrega sin reservas a lo que es nuestro sino, la explotación tecnológica del mundo en sus diversas formas, entre ellas (¿por qué no?) el nazismo, que recibiría, por tanto, una cierta justificación. Pero en la medida en que la tarea del pensamiento es comprender lo que *es*, nuestro mundo, mediante el radical desmontaje de sus supuestos histórico-metafísicos, y preparar la disposición para un cambio, es legítimo pensar que se abre entonces la posibilidad de una alternativa. Pero esa alternativa, dada la forma en que Heidegger piensa la historia del ser y el lugar del hombre en el *Ereignis*, carece de la posibilidad de traducirse en términos políticos e incluso éticos: la «tarea del pensar» poco o nada tiene que ver con la acción humana como factor de cambio. Al final, como al principio, la filosofía heideggeriana sigue siendo incapaz de ilustración política.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS Y LA TRADUCCIÓN

El discurso *La autoafirmación de la Universidad alemana* fue pronunciado por Heidegger el 27 de mayo de 1933 en el solemne acto de toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo y publicado en el mismo año como cuaderno número 11 de los discursos de la Universidad de Friburgo y también por la editorial Wilh. Gottl. Korn de Breslau. Fue reeditado en 1934. Escasamente citado entre los estudiosos de Heidegger, tras la guerra no fue publicado hasta 1983 en edición oficial al cuidado de su hijo Hermann, al que éste le añadió el texto inédito *El rectorado. Hechos y reflexiones*, escrito en 1945 y que contiene lo esencial de la defensa de Heidegger ante la comisión depuradora de la Universidad de Friburgo. Sobre esta edición se ha llevado a cabo la presente traducción. Según mis noticias, existía ya otra en la «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», 10 (1961), imposible de encontrar en España.

La famosa entrevista del *Spiegel* tiene una historia más complicada. Celebrada el 23 de septiembre de 1966 no fue publicada, por expreso deseo de Heidegger, hasta después de su muerte, acontecida el 26 de mayo de 1976. La entrevista apareció en el número 23 de 1976 (31 de mayo), precedida de una nota de la redacción en que se explicaba su génesis del modo siguiente: «Heidegger había dirigido a *Spiegel* en marzo de 1966 una carta al director en la que desmentía algunos de los datos divulgados sobre su conducta en el Tercer Reich. Esto era un procedimiento raro en él, tras veinte años de silencio sobre este tema. Al mismo tiempo, esa carta fue interpretada como una discreta indicación a *Spiegel* de que Heidegger estaría dispuesto a pronunciarse sobre los reproches contra él. En septiembre de 1966 Rudolf Augstein y Georg Wolff

llevaron a cabo con Heidegger una de las clásicas conversaciones *Spiegel*, cuya temática sin embargo rebasó muy pronto el año 1933. A la propuesta de publicar pronto la entrevista, Heidegger se opuso decididamente: "No es orgullo ni terquedad, sino sólo cuidado de mi propio trabajo". Su tarea se ha tornado con los años cada vez más simple y esto, en el campo del pensamiento, significa: cada vez más difícil».

Recientemente —octubre de 1988— Hermann Heidegger, administrador del legado póstumo de su padre, ha publicado de nuevo la entrevista dentro del libro, editado por Günter Neske y Emil Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988. A través de sus notas, del testimonio de Petzet[44] y de la correspondencia entre Heidegger y Kästner sabemos algo más sobre la génesis de la entrevista. Parece claro que la única condición intocable que Heidegger puso a su participación en el diálogo y que *Spiegel* aceptó fue la publicación tras su muerte. Parece también claro que la propuesta partió del escritor Erhart Kästner, amigo de Heidegger y director de la famosa biblioteca de Wolfenbüttel, que tenía relaciones con *Spiegel*. Heidegger, probablemente receloso de una posible encerrona, se negó de entrada. Pero los buenos oficios de Kästner, y sobre todo —según Hermann Heidegger— una larga y comprensiva carta de Rudolf Augstein, editor de *Spiegel*, le decidieron a aceptar la conversación.

Esta nueva edición difiere en algunos puntos de la publicada por *Spiegel*. Las diferencias se deben al complicado proceso de redacción que la entrevista siguió y que, de acuerdo con la explicación de Hermann Heidegger, fue el siguiente: la transcripción de la cinta magnetofónica fue revisada tanto por Heidegger como por la redacción de *Spiegel* que, cada uno por separado, reformularon y reelaboraron el texto. Sobre esta base, *Spiegel* efectuó una segunda redacción, que reformuló algunas preguntas y también algo de las propias respuestas de Heidegger, ya revisadas por él. No es seguro, señala Hermann Heidegger, y ya no puede ser aclarado, si el filósofo se apercibió de los cambios efectuados. Heidegger recibió esta segunda redacción sin la versión que él corrigió de la transcripción y tampoco traspasó las correcciones a la copia que conservaba. En todo caso, Heidegger firmó el *imprimatur* para la segunda redacción de *Spiegel* el 28 de marzo de 1967. La versión

impresa, aparecida en el citado número de la revista, alteró también, sin el conocimiento de Heidegger —siempre según su hijo —, algunos puntos de la segunda redacción de *Spiegel* (intercaló subtítulos, introdujo alguna pregunta, suprimió algunas frases).

El texto de la nueva edición es el que Heidegger envió para su impresión con su firma, suprimiendo todos los añadidos o cambios posteriores efectuados por *Spiegel* e introduciendo de nuevo las frases que la revista había retirado, pero también los textos escritos por Heidegger y suprimidos ya en la segunda redacción de *Spiegel*. A su vez, tampoco se recogen los subtítulos intercalados.

En su conjunto es un texto más completo, pero, si se adoptara un punto de vista estrictamente filológico, lo metodológicamente correcto sería publicar todas y cada una de las fases de la redacción, con las correcciones manuscritas. De todos modos el problema es un tanto superfluo, pues, respecto de lo esencial —los datos históricos, el sentido de las preguntas o el pensamiento expresado por Heidegger—, la nueva versión no ofrece nada sustancial que, por adición u omisión, altere el contenido de lo ya conocido. Hay algunas formulaciones distintas de las preguntas y respuestas algo más prolijas, pero en conjunto la entrevista sigue siendo la misma.

El texto de la entrevista que se ofrece en este volumen presenta por primera vez la traducción al español de esta última versión, la única hoy autorizada. De la versión primitiva del *Spiegel* existía ya una traducción en la *Revista de Occidente*, con numerosos errores, que la hacen, en algunos pasajes, ininteligible[45].

Doy las gracias a la amabilidad del doctor Hermann Heidegger por las facilidades ofrecidas para llevar a cabo esta edición, así como a los valiosos consejos de Carmen y Hans-Martin Gauger. Igualmente a Mercedes Muñoz por la ayuda prestada en distintas fases del trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975 —continúa (citada bajo las siglas GA).

—«Lettre au Rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig», 1945, en Haar (1983).

—«Extraits d'une lettre au Président du comité politique d'épuration», en Haar (1983).

Adorno, Th. W. (1971): *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid.

Altwegg, J. (ed.) (1988): *Die Heidegger Kontroverse*, Athenaeum, Frankfurt.

Allemann, B. (1967): «Martin Heidegger und die Politik», *Merkur*, 21, pp. 672-686.

Arendt, H. (1969): «M. Heidegger ist achtzig Jahre alt», *Merkur*, 10, pp. 893-902.

Arendt, H., y Jaspers, K. (1985): *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München/Zürich.

Aubenque, P (1988): «Encore Heidegger et le nazisme», en *Le Débat 48*, Gallimard, Paris.

Augstein, R. (1987): «Aber bitte nicht philosophieren!», *Der Spiegel*, 48, pp. 212-221.

Beaudrillard, J. (1988): «Necrospectiva acerca de Heidegger», *El País*, 16-2-88.

Biemel, W. (1986): «Erinnerung an zwei Jahre in Freiburg 1942-1944»,

Freiburger Universitätsblätter, 92, pp. 71-73.

Blitz, M. (1981): *Being and Time and the possibility of Political Philosophy Heidegger's*, Ithaca.

Bourdieu, P. (1975): «L'ontologie politique de Martin Heidegger», *Actes de la Recherches en Science sociales*, 2-3, Paris.

Derrida, J. (1987): Entrevista en *El País*, 19-11-87.

—(1988a): *De l'esprit*, Paris.

—(1988b): «Heideggers Schweigen», en Neske y Kettering (1988), pp. 157-163.

Farías, V. (1987): *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Lagrasse.

—(1988a), Entrevista en *El País*, 19-2-88.

—(1988b), «Una respuesta a Jacques Derrida», *El País*, 17-12-88.

Faye, J. P. (1967): «La lecture et l'énoncé», *Critique*, 237, Paris.

—(1974): *Los lenguajes totalitarios*, Taurus, Madrid.

—(1988): «Heidegger: l'état et l'être», *Lignes, 2*.

Fedier, F. (1966): «Trois attaques contre Heidegger», *Critique*, 234.

—(1967): «A propos de Heidegger: une lecture dénoncée», *Critique*, 242.

—(1988): *Heidegger. Anatomie scandale d'un*

, Laffon, Paris.
Ferrater Mora, J. (1985): «La ingenuidad política», *El País*, 28-10-85.
Franzen, F. (1988): «Die Sehnsucht nach Härte und Schwere», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), pp. 78-92.
Gadamer, H.-G. (1988): «Comme Platon à Syracusa», *Le Nouvel Observateur*,
22-1-88.
Gandillac, M.
(1945-1946):
Entretien avec M. Heidegger, *Les Temps Modernes*, 1, pp. 712-717.
Gethmann-Siefert y Pöggeler (eds.) (1988): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt.
Gottschalk, H. (1988): «Heideggers Rektoratszeit», en Neske y Kettering (1988), pp. 184-190.
Guzzoni, U. (1986): «Bemerkungen zu Heidegger 1933», *Freiburger Universitätsblätter*, 92, pp. 75-80.
Haar, M. (ed.) (1983): *Heidegger*,
L'Herne,
Paris.
Habermas, J. (1984): *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.
Hollerbach, A. (1986): «Im Schatten des Jahres 1933: Erik Wolff und Martin Heidegger», *Freiburger Universitätsblätter*, 92, pp. 33-47.
Hühnerfeld, P. (1960): *In Sachen Heideggers. Versuch über ein deutsches Genie*, Hoffmann-Campe, Hamburg.
Jaspers, K. (1977): *Philosophische Autobiographie*, Piper, München.
—(1978): *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, München.
Jonas, H. (1988): «Heideggers Entschlossenheit und Entschluss», en Neske y Kettering (1988), pp. 221-232.
Köchler, H. (1978): *Skepsis und Gesellschaftkritik im Denken M. Heideggers*, A. Hain, Meisenheim.
Krockow, Cr. Graf von (1958): *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über C. Schmitt, E. Jünger und M. Heidegger*, Enke, Stuttgart.
Lacoue-Labarthe, Ph. (1988): *La fiction du politique. Heidegger, et la politique*
l'arte

, collection «Détroits», Ch. Bourgois, Breteuil.
Levinas, E. (1986): «Bewunderung und Enttäuschung», en Neske y Kettering (1988), pp. 163-170.
—(1988): «Comme un consentement», *Le Nouvel Observateur,* 22-1-88.
Löwith, K. (1946): «Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger», *Les Temps Modernes*, 2, pp. 343-360.
—(1948): «Réponse à A. de Waelhens», *Les Temps Modernes*, 4, pp. 370-373.
—(1956): *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Rialp, Madrid.
—(1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart.
Luckács, G. (1968): *El asalto a la razón,* Grijalbo, Barcelona.
Marcuse, H. (1988): Carta a Heidegger del 28-8-1947, *El País,* 26-2-88.
Marten, R. (1988): «Heideggers Geist», *Allmende*, 20, pp. 82-95.
Martin, B. (1986): «Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933», *Freiburger Universitätsblätter,* 92, pp. 49-69.
Martin, B. y Schramm, G. (1986): «Gespräch mit Max Müller», *Freiburger Universitätsblätter, 92*, pp. 13-21.
Minder, R. (1966): «Heidegger und Hebel oder die Sprache von Messkirch», en *Hölderlin unter die Deutschen und andere Aufsätze zur Literatur*, Insel, Frankfurt.
—(1967). «Langage et nazisme», *Critique*, 237, Paris.
Moehling, K. A. (1972): *Martin Heidegger and the Nazy Party: An Examination Diss. Phil.*, Northern Illinois University.
—(1981): «Heidegger and the Nazis», en *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago.
Mörchen, H. (1980): *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno,* Klett-Cotta, Stuttgart.
Neske, G., y Kettering, E. (eds.) (1988): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch,* Neske, Pfullingen.

Nolte, E. (1988): «Philosophie und Nationalsozialismus», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), pp. 338-356.

Ott, H. (1983): «Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg durch M. Heidegger in April 1933», *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins («Schau-ins-Land»),* 102, pp. 121-136.

—(1984a): «Die Zeit des Rektorats von M. Heideggers», *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins («Schau-ins-Land»),* 103, pp. 107-130.

—(1984b): «M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/ 1934», *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 132, pp. 343-358. (1984c): «Der Philosoph im politischen Zwielicht», *Neue Zürcher Zeitung,* 2-11-84.

—(1985): «M. Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945», *Historisches Jahrbuch*, 105, pp. 95-128.

—(1987): «Wege und Abwege. Zu Farías' kritischer Heidegger-Studie», *Neue Zürcher Zeitung,* 27-11-87.

—(1988a): «M. Heidegger und der Nationalsozialismus», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), pp. 64-78.

—(1988b): *M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt/New York.

Palmier, J.-M. (1968): *Les écrits politiques de Heidegger*, L'Herne, Paris.

Patri, A. (1967): «Serait-ce une querelle d'allemande?» *Critique*, 237, Paris.

Petzet, H. W. (1983): *Auf einen Stern zu gehen*, Societats-Verlag, Frankfurt.

Picht, G. (1977): «Die Macht des Denkens», en *Erinnerung an M. Heidegger*, Neske, Pfullingen.

Pöggeler, O. (1984): *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona/Caracas.

—(1985): «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», *Phil. Rundschau*, 32, pp. 26-67.

—(1988): «Heideggers politische Selbstverständnis», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988).

Schmidt, G. (1986): «Heideggers philosophische Politik», *Freiburger Universitätsblätter*, 92, pp. 83-90.

Schneeberger, G. (1962): *Nachlese zu Martin Heidegger*, Selbstverlag, Berna.

Schürmann, R. (1978): «Political Thinking in Heidegger», *Social Research*, 45.

Schwann, A. (1965): *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutsche Verlag, Köln/Opladen.

—(1974): «Politik und praktische Philosophie. Zur Problematik neuerer Heideggers Literatur», *Philos. Jahrbuch*, 81.

—(1988): «Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), pp. 93-107.

Towarnicki, A.
(1945-46):
«Visite à M. Heidegger», *Les Temps Modernes*, 1, pp. 717-725, Paris.

Waelhens, A. (1947): «La philosophie de Heidegger et le nazisme», *Les Temps Modernes*, 3, pp. 115-127, Paris.

—(1948): «Réponse à cette réponse», *Les Temps Modernes*, 4, pp. 374-377, Paris.

Weil, E.
(1947-1948):
«Le cas Heidegger», *Les Temps Modernes*, 3, pp. 128-138, Paris.

LA AUTOAFIRMACIÓN DE LA UNIVERSIDAD ALEMANA

Discurso pronunciado en la solemne toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo de Brisgovia el 27 de mayo de 1933

PREFACIO

Cincuenta años después de haber sido pronunciado, parece necesario hacer de nuevo accesible al gran público el texto del discurso rectoral de Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, sobre el que muchos hablan, y algunos incluso escriben, sin haberlo leído. Se han subsanado seis antiguos errores tipográficos y se han introducido, a partir del ejemplar de trabajo de Martin Heidegger, dos correcciones menores de índole estilística. Por lo demás, el texto es una reimpresión no modificada de la primera edición del año 1933.

A instancias del NSDAP[46], el discurso fue retirado de la venta justo tras la aparición de la segunda edición, poco después de la dimisión que, como protesta, había presentado Martin Heidegger a finales de febrero de 1934 —había rehusado destituir a los decanos no nacionalsocialistas por él nombrados—.

Sobre el contenido de este discurso se han propagado muchas falsedades e inexactitudes. Incluso profesores universitarios han citado, después de 1945 y hasta épocas recientes, supuestas frases del discurso rectoral de Martin Heidegger que no se encuentran en él. Las palabras «nacionalsocialismo» y «nacionalsocialista» no aparecen en este discurso; «el Führer», el «canciller del Reich» o «Hitler» no son nombrados.

Ya el título del discurso llamó entonces la atención. Por lo pronto, Martin Heidegger fue, sin duda, captado, como muchos que luego fueron resistentes, por el sentimiento de resurgir[47] nacional de entonces. Él no ha negado nunca su pasajero compromiso con aquel movimiento. Sin duda, durante el tiempo de su rectorado, también cometió fallos. Algunas deficiencias no las ha desmentido. Pero no fue ni un colaborador acrítico ni un activo miembro del partido. Desde el comienzo se mantuvo en una clara distancia de la dirección del partido, lo cual se manifestó, por ejemplo, en que

prohibió en la Universidad la quema de libros y que se colgara el «cartel de judío»[48], en que nombró decanos que no eran nacionalsocialistas y en que, durante el tiempo de su rectorado, pudo mantener en la Universidad a los profesores judíos von Hevesy[49] y Thannhauser[50].

Poco después de la derrota de 1945 escribió Martin Heidegger un resumen retrospectivo: *El rectorado Hechos y reflexiones 1933-1934.*
. El manuscrito lo entregó posteriormente a quien esto suscribe, con la indicación de publicarlo en un momento dado. La nueva edición, ya necesaria, del discurso de rectorado, que en
1982 ha
sido publicado en Francia en edición bilingüe[51], parece ser el momento adecuado para la primera publicación de este resumen retrospectivo, que, en su contenido, coincide parcialmente con la conversación que mantuvo con la revista *Spiegel* en septiembre de 1966[52].

Doy gracias por su colaboración en la revisión de las correcciones a mi mujer, Jutta, a la Sra. Dra. Luise Michaelsen y a la Sra. Clothilde Rapp.

Hermann Heidegger
Attental, enero de 1983

LA AUTOAFIRMACIÓN DE LA UNIVERSIDAD ALEMANA

La aceptación del rectorado es el compromiso de dirigir *espiritualmente* esta escuela superior. La comunidad de los que siguen, profesores y alumnos, sólo se despierta y fortalece arraigando auténticamente y en común en la esencia de la Universidad alemana. Pero esta esencia sólo alcanza claridad, rango y poder si, ante todo, los propios dirigentes[53] son en todo momento dirigidos; dirigidos por lo inexorable de esa misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia.

¿Sabemos algo de esta misión espiritual? Tanto si lo sabemos como si no, la pregunta sigue siendo ineludible: ¿*estamos* nosotros, profesores y alumnos de esta alta escuela, enraizados auténticamente y en común en la esencia de la Universidad alemana? ¿Tiene esta esencia auténtica capacidad de informar nuestra existencia[54]? Sólo, ciertamente, si *queremos* esta esencia a fondo. Pero ¿quién podría dudar de ello? Suele, por lo general, verse en su «autonomía»[55] el rasgo esencial predominante de la Universidad; autonomía que debe ser mantenida. Sólo que ¿hemos pensado del todo lo que exige de nosotros esta reivindicación de autonomía?

Autonomía significa: ponernos nosotros mismos la tarea y determinar incluso el camino y el modo de su realización, para ser lo que debemos ser. Pero ¿sabemos realmente *quiénes somos nosotros*, esta corporación de profesores y alumnos de la escuela superior del pueblo alemán? ¿Podemos saberlo, sin la más constante y severa *autorreflexión*?

Ni el conocimiento del estado actual de la Universidad ni tampoco la familiaridad con su temprana historia garantizan ya un

saber suficiente de su esencia; a no ser que, con claridad y dureza, delimitemos para el futuro esta esencia, en tal delimitación, la *queramos*, y, en tal querer, nos *afirmemos* nosotros mismos.

La autonomía sólo se justifica sobre la base de la autorreflexión. Pero la autorreflexión sólo puede acontecer si la Universidad alemana tiene la fuerza de autoafirmarse. ¿La llevaremos a cabo? ¿Cómo?

La autoafirmación de la Universidad alemana es la voluntad originaria, común, de su esencia[56]. Para nosotros, la Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán tienen *sobre todo* que llegar, queriendo su esencia, al poder. Y lo lograrán si, y *sólo* si, nosotros, profesores y alumnos, exponemos, *por un lado*, la ciencia a su más propia necesidad y, *por otro*, nos mantenemos firmes en el destino alemán con todo su apremio.

Sin embargo, no experimentaremos la esencia de la ciencia en su más propia necesidad mientras, al hablar de «un nuevo concepto de ciencia», nos limitemos a discutir a una ciencia demasiado actual su autonomía y ausencia de supuestos. Este modo de obrar, meramente negativo y que apenas mira más allá de los últimos decenios, es ya una mera apariencia del verdadero esfuerzo por llegar a conseguir la esencia de la ciencia.

Si queremos comprender la esencia de la ciencia, tenemos antes que dejar bien clara la cuestión decisiva: ¿debe, para nosotros, seguir *existiendo* aún la ciencia, o debemos dejarla correr hacia un rápido final? Que deba haber ciencia no es algo incondicionalmente necesario. Pero, si debe haber ciencia y si debe existir *para* nosotros y *por* nosotros, ¿en qué condiciones puede entonces realmente existir?

Sólo si nos situamos de nuevo bajo el influjo del *inicio* de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento (*Aufbruch*) de la filosofía griega. Con ella, el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al *ente en su totalidad*, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente

que es. Toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera, o no. Toda ciencia sigue ligada a ese inicio de la filosofía. De él extrae la fuerza de su esencia, suponiendo que siga estando a la altura de ese inicio.

Queremos aquí recuperar para *nuestra* existencia dos rasgos característicos de la originaria esencia griega de la ciencia.

Entre los griegos circulaba un viejo relato según el cual Prometeo había sido el primer filósofo. Es a Prometeo a quien Esquilo hace decir una máxima que expresa la esencia de la ciencia:

τέχνη
δ’άναχχηϊ
άσϋενεστέρα μαχρώ

(Prom. 514 ed. Wil.)

«Pero el saber es mucho más débil que la necesidad». Lo cual quiere decir: todo saber acerca de las cosas permanece de antemano entregado a la hegemonía del destino y fracasa ante él.

Justo por eso el saber tiene que desplegar su máxima resistencia —sólo contra la cual se levanta todo el poder del ocultamiento del ente— para fracasar realmente. Precisamente así es como el ente se abre en su insondable inmutabilidad y ofrece al saber su verdad. Esta máxima sobre la impotencia creadora del saber es una frase de los griegos, en quienes, con demasiada facilidad, se quiere encontrar el modelo de un saber puramente asentado en sí mismo y, con ello, olvidado de sí, que se nos presenta como la actitud «teórica». Pero ¿qué es la ϋεωρία para los griegos? Se suele decir: la pura contemplación, que permanece ligada a la plenitud y exigencia de las cosas. Apelando a los griegos, esta conducta contemplativa, se dice, habría de existir por ella misma. Pero esta apelación carece de fundamento. Pues, por un lado, la «teoría» no tenía lugar por ella misma, sino únicamente por la pasión de permanecer cerca del ente en cuanto tal y bajo su apremio. Mas, por otro lado, los griegos luchaban justamente por comprender y por ejercer ese cuestionar contemplativo como una, incluso como *la* suprema, forma de la ένέρχεια, del «estar-a-la-obra» del hombre. Su sentido no estaba, pues, en asimilar la praxis a la teoría, sino al revés, en entender la teoría misma como la suprema realización de una auténtica praxis.

Para los griegos la ciencia no es un «bien cultural», sino el centro que determina desde lo más profundo toda su existencia como pueblo y como Estado. La ciencia tampoco es para ellos un puro medio para hacer consciente lo inconsciente, sino el poder que abarca y da rigor a toda la existencia.

La ciencia es el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta. Este activo perseverar sabe de su impotencia ante el destino.

Esta es la esencia originaria de la ciencia. Pero ¿no han pasado ya dos milenios y medio desde este inicio? ¿No ha cambiado el progreso del obrar humano también a la ciencia? ¡Sin duda! La subsiguiente interpretación teológico-cristiana del mundo, así como el posterior pensamiento técnico-matemático de la modernidad, han alejado a la ciencia, temporal y temáticamente, de su inicio. Pero con ello el inicio no ha sido en absoluto superado ni reducido a la nada. Pues, dado que la ciencia griega originaria es algo grande, el *inicio* de esta grandeza es *lo más grande de ella*. La esencia de la ciencia no podría ser vaciada y aprovechada, como sucede hoy, pese a todos sus resultados y todas las «organizaciones internacionales», si la grandeza de su inicio no se mantuviera *aún* vigente. El inicio *es* aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante* nosotros. El inicio, en tanto que es lo más grande, ha pasado ya de antemano por encima de todo lo venidero y, de este modo, también sobre nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.

Sólo cuando nos sometamos decididamente a este lejano mandato de recuperar la grandeza del inicio, la ciencia se tornará para nosotros en la más íntima necesidad de la existencia. En caso contrario, quedará como un accidente que nos ha sucedido, o como la tranquila comodidad de una ocupación sin riesgo en el fomento del mero progreso del conocimiento.

Pero, si nos sometemos al lejano mandato del inicio, la ciencia tiene entonces que convertirse en el acontecimiento fundamental de nuestra existencia espiritual como pueblo.

Y si incluso nuestra propia existencia está ante un gran cambio, si es verdad lo que decía el apasionado buscador de Dios, el último gran filosofo alemán, Federico Nietzsche: «Dios ha muerto», si

tenemos que tomarnos en serio este abandono del hombre actual en medio del ente, ¿qué pasa entonces con la ciencia?

Pues que entonces el inicial perseverar admirativo de los griegos ante el ente se transforma en un estar expuesto, sin protección alguna, a lo oculto y desconocido, es decir, a lo digno de ser cuestionado[57]. El preguntar[58] ya no volverá a ser el mero paso previo hacia la respuesta, el saber, sino que el preguntar se convertirá en la suprema figura del saber. El preguntar despliega entonces su más peculiar poder de abrir lo esencial de todas las cosas. El preguntar obliga entonces a la extrema simplificación de mirar a lo absolutamente ineludible.

Tal preguntar quiebra el encapsulamiento de las ciencias en disciplinas separadas, las recoge de su dispersión, sin límite y sin meta, en campos y rincones aislados y expone la ciencia inmediatamente de nuevo a la fecundidad y a la bendición de todas las fuerzas de la existencia histórica del hombre, que configuran el mundo, como son: naturaleza, historia, lenguaje; pueblo, costumbres, Estado; poetizar, pensar, creer; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica.

Si queremos la esencia de la ciencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando y al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces *esta* voluntad esencial instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo *espiritual*. Pues «espíritu» no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el *mundo espiritual* de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo la grandeza; pues obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza y el dejarse llevar a la decadencia sea la ley que rige la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura.

Si queremos esa esencia de la ciencia, tiene entonces el

profesorado de la Universidad que adelantarse realmente a los puestos más avanzados del peligro que la inseguridad incesante del mundo presenta. Si se mantiene firme ahí, es decir, si desde ahí —en la vecindad esencial al apremio de las cosas— le brota un preguntar en común y un decir templado en comunidad, entonces llegará a tener la fortaleza para poder dirigir. Pues, en la dirección, lo esencial no es el mero ir delante, sino la energía para poder marchar solo, no por obstinación y afán de dominio, sino en virtud de la más profunda vocación y del deber más total. Una tal energía obliga a lo esencial, establece la selección de los mejores y despierta, en los que se sienten captados por el nuevo ánimo, el auténtico afán de seguir. Pero no necesitamos empezar por despertar el afán de seguir. El estudiantado alemán está en marcha. Y lo que busca son unos guías, por cuyo medio quiere elevar a verdad fundada y consciente su propia vocación, y así llevarla a la claridad de la palabra que interpreta y realiza, y a la obra.

De la decisión del estudiantado alemán de mantenerse firme en el destino alemán con todo su apremio viene una voluntad de esencia de la Universidad. Esa voluntad es una verdadera voluntad, en la medida en que el estudiantado alemán, por medio de la nueva legislación estudiantil[59], se pone a sí mismo bajo la ley de su esencia y con ello delimita esta esencia por vez primera. Darse a sí mismo la ley es la suprema libertad. La tan celebrada «libertad académica» es expulsada de la Universidad alemana; pues, por puramente negativa, era inauténtica. Significaba predominantemente ausencia de preocupación, decisión a capricho de propósitos e inclinaciones, ausencia de compromiso en el hacer y omitir. El concepto de libertad del estudiante alemán es ahora cuando vuelve a su verdad. En lo sucesivo, la vinculación y el servicio del estudiantado alemán se desarrollarán a partir de él.

La primera vinculación es con la comunidad nacional, y obliga a participar, compartiéndolos y coejerciéndolos, en los esfuerzos, anhelos y capacidades de todos los miembros y estamentos de la nación. Esta vinculación se afianzará en adelante y arraigará en la existencia estudiantil mediante el *servicio del trabajo*[60].

La *segunda* vinculación es con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, y exige la disposición —afirmada en el saber y poder, y adiestrada por la disciplina— de entregarse hasta el

límite. Esta vinculación abarcará y atravesará en el futuro la entera existencia estudiantil como *servicio de las armas*.

La *tercera* vinculación del estudiantado es con la misión espiritual del pueblo alemán. Este pueblo forja su destino colocando su historia en medio de la manifiesta hegemonía de los poderes de la existencia humana que configuran el mundo y luchando, una y otra vez, por conseguir su mundo espiritual. Exponiéndose así a la extrema problematicidad de la existencia humana es como este pueblo quiere ser un pueblo espiritual. El exige, desde sí y para sí, a sus guías y guardianes la más severa claridad del más elevado, amplio y rico saber. Una juventud estudiante, que tempranamente se atreve a entrar en la edad viril y que extiende su voluntad sobre el destino venidero de la nación, se obliga radicalmente a ponerse al servicio de este saber. Para ella, este *servicio del saber* no podrá volver a ser la rápida y gris preparación para una profesión «distinguida». El político y el profesor, el médico y el juez, el cura y el arquitecto dirigen la existencia del pueblo y del Estado y la protegen y mantienen tensa en sus relaciones esenciales con los poderes que configuran el mundo; por eso, estas profesiones —y la educación para ellas— están sometidas al servicio del saber. El saber no está al servicio de la profesión, sino al revés: las profesiones hacen efectivo y administran ese supremo y esencial saber que el pueblo tiene sobre la totalidad de su existencia. Pero este saber no es para nosotros la tranquila captación de esencias y valores en sí, sino la aguda amenaza de la existencia en medio de la hegemonía del ente. La problematicidad de la existencia exige del pueblo trabajo y lucha, y le lleva forzosamente a su Estado, al que pertenecen las profesiones.

Las tres vinculaciones —*por* el pueblo al destino del Estado *en el seno de* una misión espiritual— son, respecto del ser alemán, igualmente originarias. Los tres servicios que surgen de ellas —servicio del trabajo, servicio de las armas, servicio del saber— son igualmente necesarios y de idéntico rango.

El saber, que también es acción, acerca del pueblo, y el saber, que se mantiene siempre dispuesto, acerca del destino del Estado, crean, a una con el saber de la misión espiritual, la esencia plena y originaria de la ciencia, cuya realización nos está encomendada —en el supuesto de que nos sometamos al lejano mandato del inicio

de nuestra existencia histórico-espiritual—.

Esta ciencia es entendida cuando se define la esencia de la Universidad alemana como aquella escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los jefes y guardianes del destino del pueblo alemán.

Este concepto originario de ciencia obliga no sólo a la «objetividad», sino, ante todo, a que el cuestionar, en medio del mundo histórico-espiritual del pueblo, sea esencial y sencillo. Más aún, sólo desde ahí es posible fundar auténticamente la objetividad, esto es, delimitar cuál es su tipo y cuáles sus límites.

La ciencia, tomada en este sentido, tiene que convertirse en el poder configurador de la corporación de la Universidad alemana. Lo cual significa dos cosas: que profesores y alumnos tienen, cada uno a su manera, que estar y *permanecer poseídos* por este concepto de ciencia. Pero, a la vez, que este concepto de ciencia tiene que insertarse, configurándolas, en las formas fundamentales en cada una de las cuales profesores y alumnos ejercen su labor científica en comunidad: *Facultades* y *especialidades*[61].

La Facultad sólo es Facultad cuando desarrolla una capacidad de legislación espiritual, arraigada en la esencia de su ciencia, para integrar los poderes de la existencia que *la* constriñen en ese *único* mundo espiritual del pueblo.

La especialidad sólo es tal cuando se sitúa, de antemano, en el ámbito de esa legislación espiritual y así derriba las fronteras de su propio ámbito y supera lo hipócrita e inauténtico del amaestramiento puramente exterior para la profesión.

En el momento en que Facultades y especialidades pongan en marcha las cuestiones esenciales y elementales de su ciencia, profesores y alumnos serán también poseídos por *las mismas* últimas necesidades y apremios de la existencia del pueblo y del Estado.

Sin embargo, la configuración de la esencia originaria de la ciencia reclama una tal cantidad de rigor, de responsabilidad y de paciencia soberana que, frente a ella, el, por ejemplo, escrupuloso cumplimiento o la rápida rectificación de los modos vigentes de proceder apenas significan nada.

Pero, si los griegos necesitaron tres siglos para simplemente situar en tierra firme y en camino seguro la *pregunta* qué es saber, con mayor razón no podemos *nosotros* pensar que el esclarecimiento

y desarrollo de la esencia de la Universidad alemana se consiga en este semestre o en el próximo.

Pero, partiendo de la referida esencia de la ciencia, *una cosa* evidentemente sabemos: que la Universidad alemana sólo llegará a tomar forma y poder cuando los tres servicios —del trabajo, de las armas y del saber— se reúnan originariamente en *una* única fuerza conformadora. Lo cual quiere decir:

La voluntad esencial del profesorado tiene que despertar a la simplicidad y amplitud del saber de la esencia de la ciencia y fortalecerlas. La voluntad esencial del alumnado tiene que esforzarse por llegar a la suprema claridad y disciplina del saber y, exigiendo y decidiendo, integrar el saber que ya tienen[62] sobre el pueblo y su Estado en la esencia de la ciencia. Ambas voluntades tienen que estar dispuestas a luchar entre sí. Todas las facultades de la voluntad y del pensamiento, todas las fuerzas del corazón y todas las capacidades del cuerpo tienen que desarrollarse *mediante* la lucha, aumentar *en* la lucha y conservarse *como* lucha.

Nosotros elegimos la lucha que sabe, la lucha de los que cuestionan, y confesamos con *Carl von Clausewitz*: «Me considero libre de la frívola esperanza de una salvación que venga de la mano del azar».

Pero la comunidad de lucha de profesores y alumnos sólo logrará transformar la Universidad alemana en lugar de legislación espiritual y hacer de ella el medio de la más rígida reunión al supremo servicio del pueblo en su Estado, si profesores y alumnos disponen su existencia de manera más sencilla, más dura y más austera que los demás compatriotas. Toda jefatura ha de admitir la fuerza propia de los que obedecen. Pero obedecer lleva consigo resistencia. Esta esencial oposición entre mandar y obedecer no debe ser difuminada ni mucho menos extinguida.

Sólo la lucha mantiene abierta la oposición y sólo ella implanta en la corporación completa de profesores y alumnos ese fundamental temple de ánimo, basándose en el cual la autoafirmación, poniéndose límites a sí misma, permite a la autorreflexión decidida llegar a la auténtica autonomía.

¿Queremos la esencia de la Universidad alemana o no la queremos? De nosotros depende si vamos —y hasta qué punto— a esforzarnos o no, a fondo y no de manera meramente ocasional, en

la autorreflexión y en la autoafirmación, o si, con la mejor intención, nos vamos a limitar a cambiar simplemente antiguas instituciones y a añadir otras nuevas. Nadie nos impedirá hacerlo.

Pero tampoco nadie nos preguntará si queremos o no, cuando la fuerza espiritual de Occidente fracase y éste se salga de su quicio, cuando la cultura espectral y muerta se desplome, y precipite todas las fuerzas en el desconcierto y las deje asfixiarse en la locura.

Que tales cosas acontezcan o no, depende tan sólo de que nos queramos todavía, o más bien de nuevo, como pueblo histórico-espiritual, o de que abandonemos tal querer. Cada individuo *también* decide, incluso precisamente cuando evita esta decisión.

Pero queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica.

Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*.

Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha (*Aufbruch*) sólo los comprenderemos plenamente cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir:

τά…μεγάλα πάντα έπισφαλη

«Todo lo grande está en medio de la tempestad»[63].

(Platón, *República*, 497 d, 9)

EL RECTORADO, 1933-1934

Hechos y reflexiones

En abril de 1933 fui elegido rector unánimemente por el pleno de la Universidad. Mi predecesor en el cargo, von Möllendorf[64], había tenido que abandonar su puesto, tras un corto ejercicio, por orden del ministro. El propio von Möllendorf, con el que a menudo había hablado detenidamente sobre su sucesión, deseaba que yo aceptara el rectorado. Igualmente el anterior rector, Sauer[65], había intentado convencerme de que aceptara el cargo en interés de la Universidad. Todavía durante la mañana del día de la elección vacilaba y quería retirar mi candidatura. Carecía de relaciones con las autoridades competentes del gobierno y del partido; ni siquiera era miembro del partido ni había ejercido actividad política en ninguna de sus formas. Era, pues, dudoso que yo fuera a ser oído, allí donde se concentraba el poder político, acerca de lo que yo imaginaba como una tarea necesaria. Pero era igualmente dudoso en qué medida la Universidad iría por sí misma a encontrar y configurar, de una forma más originaria, su propia esencia, tarea que yo había ya expuesto públicamente en mi conferencia inaugural del verano de 1929.

En las frases introductorias de la conferencia inaugural «Qué es metafísica» se dice: «*Nos* preguntamos, *aquí* y *ahora, para nosotros*. Nuestra existencia —en la comunidad de investigadores, maestros y discípulos— está determinada por la *ciencia*. ¿Qué esencial cosa nos acontece en el fondo de la existencia cuando la ciencia se ha convertido en nuestra *pasión*? Los dominios de las ciencias están muy distantes entre sí. El modo de tratar sus objetos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía, unida, gracias tan sólo a la organización técnica de las Universidades y Facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha

perdido por completo»[66]. En 1933 esta conferencia estaba ya traducida al francés, italiano, español y japonés.

Podía, pues, saberse en cualquier parte cómo pensaba yo sobre la Universidad alemana y qué consideraba su objetivo más urgente. La Universidad debía renovarse desde su fundamento esencial, que es justamente el de las ciencias: la esencia de la verdad misma, y, en lugar de aferrarse a la unidad ilusoria de la organización técnico-institucional, recuperar la viva unidad original de los que cuestionan y saben.

Sobre la esencia de la verdad hablé en 1930 en una conferencia, que fue pronunciada, incluso, en diversos lugares de Alemania hasta 1932, y que era conocida a través de múltiples copias. Apareció impresa por primera vez en 1943[67]. Por la misma época de esa conferencia di una lección de dos horas sobre el concepto griego de verdad al hilo de una interpretación del mito platónico de la caverna. Esta lección fue repetida durante mi rectorado, en el semestre de invierno de
1933-1934
y completada por un seminario muy concurrido sobre «Pueblo y Ciencia». La interpretación del mito de la caverna apareció impresa en 1942 en el *Jahrbuch für die geistige Überlieferung II* con el título «La doctrina platónica de la verdad»[68]. La cita y la recensión de esta conferencia fueron oficialmente prohibidas por el partido, e igualmente fueron prohibidas la edición de separatas y su venta en librerías.

Lo que hasta el último día me hizo vacilar en aceptar el rectorado era saber que, con mi proyecto, había necesariamente de oponerme, por partida doble, a lo «nuevo» y a lo «viejo». Lo «nuevo» se había presentado, entretanto, bajo la forma de la «ciencia política»[69], cuya idea se funda en un falseamiento de la esencia de la verdad. Lo «viejo» era la aspiración a quedarse en la «especialidad», fomentar su progreso y utilizarla en clase, y rechazar, como abstracta y filosófica, toda reflexión sobre los fundamentos esenciales o, en todo caso, admitirla como mero ornamento externo, pero sin hacerla efectiva como reflexión, y sin basar en *este ejercicio* el pensamiento y la pertenencia a la Universidad.

Existía así el peligro de que mi intento fuera combatido de igual

forma por lo «nuevo» y por lo «viejo» —que entre sí estaban enfrentados—, y convertido en imposible. Lo que desde luego, al aceptar el rectorado, *no* había visto *aún* y no podía esperar es lo que ocurrió en el curso del primer semestre: que lo nuevo y lo viejo terminaran, de mutuo acuerdo, por unirse para neutralizar mis esfuerzos y, finalmente, eliminarme.

A pesar del doble peligro que corría mi proyecto de una fundación originaria de la esencia de la Universidad, me decidí por fin a aceptar el cargo en virtud de la presión de muchos colegas de la Universidad, en especial del dimitido rector von Möllendorf y del anterior rector, entonces vicerrector, Sauer. Lo hice atendiendo ante todo a la posibilidad, que K. Sauer hizo valer, de que, si yo renunciaba, alguien sería impuesto como rector desde fuera de la Universidad.

En suma, lo que me llevó a aceptar el rectorado fue una triple consideración:

1. En el movimiento que llegaba al poder vi, entonces, la posibilidad de unir y renovar interiormente al pueblo y una vía para encontrar su destino en la historia de Occidente. Creía que la Universidad, renovándose a sí misma, podía ser llamada a participar, marcando la pauta, en la unión interna del pueblo.

2. Por tanto, vi en el rectorado una posibilidad de conducir a todas las fuerzas más capaces —con independencia de su pertenencia al partido y de la doctrina de éste— al proceso de reflexión y renovación, fortaleciendo y asegurando su influjo.

3. De esta forma esperaba poder hacer frente a la penetración de personas inadecuadas y a la amenazadora hegemonía del aparato y de la doctrina del partido.

Es un hecho que por entonces mucha mediocridad e incapacidad, mucho egoísmo y envidia campaban por sus respetos. Pero esto, considerando la situación general de nuestro pueblo, era, para mí, una razón más para intentar poner en juego las fuerzas más capaces y los objetivos esenciales. Ciertamente, habría sido más fácil quedarse al margen, mirar por encima del hombro a esa «gente impresentable»[70] y alabar lo hasta ahora vigente, sin reparar en la situación histórica de Occidente. Un simple dato puede dar a entender cómo veía yo entonces la situación histórica. En 1930 había aparecido el artículo de Ernst Jünger sobre «La movilización

total», en el que se anunciaban los rasgos básicos de su libro *El trabajador*, aparecido en 1932[71]. Estos escritos los había estudiado, con mi ayudante de entonces, Brock[72], en círculos reducidos y había intentado mostrar cómo en ellos se expresaba una comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche, por cuanto en el horizonte de esta metafísica están vistas y previstas la historia y la actualidad de Occidente. Pensando a partir de estos escritos, y más esencialmente aún a partir de sus fundamentos, pensábamos lo que había de venir, es decir, tratábamos de afrontarlo debatiéndolo. En aquel entonces, muchos otros también habían leído estos escritos; pero, junto con otras muchas cosas de interés, que también se leían, se los dejó de lado y no se reparó en su trascendencia. En el invierno de
1939-1940
estudié otra vez, con un grupo de colegas, el libro de Jünger *El trabajador* y comprobé cuán extraños eran aún entonces estos pensamientos y cómo resultaban chocantes, hasta que fueron ratificados por «los hechos». Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas del dominio y la figura del trabajador y lo que ve a la luz de estas ideas es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista en su extensión planetaria. Todo se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia mundial.

Partiendo de esta realidad de la voluntad de poder veía yo, ya entonces, lo que *es*. Esta realidad de la voluntad de poder se puede enunciar también, en el sentido de Nietzsche, con la frase «Dios ha muerto», frase que, por razones esenciales, introduje en mi discurso rectoral. Nada tiene que ver esta frase con la afirmación de un vulgar ateísmo, sino que significa: el mundo suprasensible, especialmente el mundo del Dios cristiano, ha perdido su vigencia efectiva en la historia (cfr. mi conferencia de 1943 sobre la frase de Nietzsche «Dios ha muerto»)[73]. Si esto no hubiera sido así, ¿habría sido posible la Primera Guerra Mundial? Y, sobre todo, si esto no hubiera sido así, ¿habría llegado a ser posible la Segunda Guerra Mundial?

¿No había, pues, razón bastante y suficiente necesidad esencial como para, en una reflexión original sobre la superación de la metafísica de la voluntd de poder, pensar más allá de ella; lo cual quiere decir abrir un debate con el pensamiento occidental, a partir

de un retorno a su inicio? ¿No había, pues, razón bastante y suficiente necesidad esencial como para intentar, entre nosotros, los alemanes, despertar y llevar a la palestra a ese lugar que funciona como sede del cultivo del saber y del conocimiento, la Universidad alemana, con vistas a esta reflexión sobre el espíritu de Occidente?

Sin duda, el argumento contra la marcha de la historia que empieza diciendo: «¿Qué habría sucedido, si… y si no…?» es siempre arriesgado. Pero es lícito plantear la cuestión: ¿qué habría sucedido y qué se habría podido prevenir si en 1933 todas las fuerzas más capaces se hubieran puesto en camino, en secreta alianza, para, lentamente, purificar y moderar al «movimiento» que llegaba al poder?

Sin duda, el que los hombres lleven a otros, hombres la cuenta de sus culpas y se las apunten, es siempre una arrogancia. Pero si se buscan culpables y se miden las culpas, ¿no existe también la culpa que consiste en una omisión esencial? Aquellos que, ya entonces, estaban tan dotados de capacidad profética que vieron todo lo que había de venir tal y como vino —mi sabiduría no llegaba a tanto—, ¿por qué esperaron casi diez años para actuar contra el desastre? ¿Por qué, en 1933, los que creían saberlo, por qué, justamente ellos, no se pusieron entonces en camino para llevar todo, y desde su raíz, hacia el buen fin?

Sin duda, la reunión de todas las fuerzas más capaces habría sido difícil; difícil también habría sido el paulatino influjo sobre el movimiento en su totalidad y sobre su posición hegemónica; pero no más difícil que lo que luego tuvimos que soportar.

Al aceptar el rectorado me atreví a intentar salvar lo positivo, depurarlo y afirmarlo. Nunca fue mi intención realizar simplemente la doctrina del partido y actuar de acuerdo con la «idea» de una «ciencia política». Pero tampoco estaba yo dispuesto a simplemente defender lo hasta ahora vigente, a poner todo al mismo nivel mediante una labor de mera mediación y equilibrio y a mantenerlo en la mediocridad. Había en juego —estaba plenamente convencido — cosas demasiado esenciales que sobrepasaban con mucho todo lo que afectaba a la Universidad.

Pero también estaba para mí muy claro que, ante todo, habían de acentuarse y afirmarse las posibilidades positivas que yo veía entonces en el movimiento, con el fin de preparar una unión de

todas las fuerzas más capaces que estuviera fundada objetivamente y no de forma puramente fáctica. La simple e inmediata oposición no habría estado de acuerdo con mi convicción de entonces —que nunca fue la de un creyente en el partido— ni habría sido prudente.

Para caracterizar mi actitud fundamental durante el rectorado hay que establecer firmemente lo siguiente:

1. No fui nunca llamado por ninguna instancia del partido a ningún tipo de deliberación política; ni nunca busqué tampoco una tal colaboración.

2. Tampoco mantuve ninguna clase de relación personal o política con funcionarios del partido.

El propósito y la actitud de mi rectorado se encuentran expresados en el discurso rectoral de mayo de 1933.

Sin embargo, en él, como en cualquier palabra hablada, todo depende de la interpretación y de que se tenga la disposición de acogerse a lo esencial y de ponerlo ante la mirada. El núcleo del discurso del rectorado, que ya sólo por su extensión se hace perceptible, es la exposición de la esencia del saber y de la ciencia, en la que se basa la Universidad, y que es el fundamento sobre el que debe afirmarse en su esencia también como Universidad alemana. El servicio del saber no es mencionado en tercer lugar, junto con el servicio del trabajo y el servicio de las armas, porque se subordine a ellos, sino porque el saber es lo que auténtica y primordialmente concentra la esencia de la Universidad y, por ende, la reflexión. En lo que toca al mencionado servicio del trabajo, permítaseme recordar que este «servicio» surgió y tomó forma, por exigencias de la época y por voluntad de la juventud, mucho antes de 1933. Y el «servicio de las armas» no lo mencioné en un sentido militarista ni en un sentido agresivo, sino que lo pensé como legítima defensa.

El núcleo del discurso se propone la explicación de la esencia del saber, de la ciencia y de las profesiones, cuya preparación se basa en la ciencia. En su contenido son de destacar cuatro momentos principales:

1. La fundamentación de las ciencias en la experiencia del ámbito esencial de su campo de objetos.

2. La esencia de la verdad entendida como dejar ser al ente como es.

3. El mantenimiento de la tradición del inicio del saber occidental en el mundo griego (cfr. mi curso de dos horas semanales, «El inicio de la filosofía occidental», en el semestre de verano de 1932)[74].

4. De acuerdo con ello, la responsabilidad de Occidente.

En todo ello hay un decidido rechazo de la idea de «ciencia política», propagada por el nacionalsocialismo como grosera simplificación de la concepción de la verdad y del conocimiento de Nietzsche. La recusación de la idea de ciencia política está, además, claramente expresada en el texto.

La actitud del reflexionar y del cuestionar está orientada a la «lucha». Pero ¿qué significa «lucha» en el discurso? Si lo esencial de la reflexión se retrotrae a la επιστήμη griega, esto es, a la άλήνεια, puede fácilmente suponerse que la esencia de la «lucha» no está concebida a capricho. La «lucha» está pensada en el sentido del fragmento 53 de Heráclito. Pero, para comprender esa sentencia —tan frecuentemente citada y con la misma frecuencia malentendida—, hay que atender previamente a dos cosas, a las que a menudo ya me refería en mis cursos y seminarios:

1. La palabra πολεμος, con la que empieza el fragmento, no significa «guerra», sino lo mismo que la palabra ’εοις, que Heráclito usa con el mismo sentido. Pero ésta significa «disputa», pero no disputa en el sentido de riña, altercado o mero desacuerdo, y menos aún de empleo de la fuerza y derrota del enemigo, sino posición-de-uno-frente-a-otro[75], de tal manera que en ella la esencia de los que se ponen en frente se expone al otro y, así, se muestra y sale a la luz, lo que en griego significa: salir a lo desoculto y verdadero. Puesto que la lucha es el exponerse a lo esencial, reconociéndose mutuamente, se habla siempre en el discurso, que coloca este cuestionar y reflexionar en la «lucha», del «estar expuesto». Que esta expresión está en la dirección de la sentencia heraclítea lo atestigua la propia sentencia con toda claridad. Pero hay que atender aún a un segundo punto.

2. No sólo no podemos pensar πόλεμος como guerra ni tampoco emplear la frase —que se supone de Heráclito— «la guerra es el padre de todas las cosas» para invocar la guerra y el combate como el supremo principio del ser y, de esta forma, justificar filosóficamente la guerra:

Tenemos sobre todo que, a la vez, darnos cuenta de que la sentencia de Heráclito —citada de la forma habitual— todo lo falsea, porque así desaparece la totalidad de la sentencia y, con ello, lo esencial. Dice íntegramente:

«La disputa es en efecto la siembra de todo, pero también (y sobre todo) es lo supremo de todo —lo que todo mantiene—, pues permite a los unos aparecer como dioses, a los otros como hombres, pues a los unos les permite salir a lo abierto como esclavos, a los otros como libres».

La esencia del πόλεμος radica en el δεικνύναι (aparecer) y en el *χοτ*ειν (pro-ducir), que en griego significa: colocar delante, abierto a la vista. Esta es la esencia de la «lucha» filosóficamente pensada, y lo que se dice en el discurso está pensado de manera puramente filosófica.

Ejerciéndose como disputa, esta reflexión sobre su ámbito esencial tiene que realizarse en todas las ciencias, de lo contrario se quedan en «ciencia» sin saber[76]. A partir de tal reflexión sobre el todo de las ciencias, la propia Universidad se pone a sí misma sobre su fundamento esencial, que sólo es accesible para el saber que ella cultiva; por ello su esencia no puede ser determinada desde ningún otro lugar, la «política» o cualquier otra instancia.

De acuerdo con esta concepción y con esta actitud básicas el discurso lleva el título de *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Muy pocos se dieron claramente cuenta de lo que ya este título de por sí significaba en el año 1933, pues sólo pocos de aquellos a los que iba dirigido se tomaron el trabajo de, sin ideas preconcebidas y sin ofuscarse por habladurías, pensar con claridad lo que se dijo.

También se puede, evidentemente, proceder de otro modo. Puede uno dispensarse de la reflexión y atenerse a la fácil idea de que, inmediatamente después de la toma del poder por el nacionalsocialismo, un rector recién elegido pronunció un discurso sobre la Universidad, que defiende «el» nacionalsocialismo, es decir, que propaga la idea de «ciencia política», idea que significa, toscamente entendida, «verdadero es lo que sirve al pueblo». De donde se deduce, desde luego con razón, que así se niega la esencia de la Universidad alemana en su mismo centro y se trabaja por su destrucción, con lo que el título habría más bien de decir: «La

autonegación de la universidad alemana»[77]. *Puede* procederse así, cuando se tiene la suficiente falta de juicio e incapacidad para la reflexión, cuando se tiene la suficiente comodidad para dejarse llevar por las habladurías, cuando se tiene la suficiente dosis de malevolencia.

Puede procederse tan irresponsablemente en la interpretación del discurso; pero no es lícito entonces pretender pasar por alguien que se dice responsable del espíritu y de la salvación de la Universidad alemana. Pues pensar con tal superficialidad, y con tal superficialidad parlotear en público, corresponde quizá a métodos políticos, pero contradice el espíritu de objetividad que es intrínseco al pensamiento y que, sin embargo, se pretende salvar.

El discurso no fue entendido por aquellos a quienes iba dirigido; no fue entendido su contenido ni tampoco el punto de vista desde el que decía lo que iba a ser, durante mi actividad en el cargo, la clave para distinguir lo esencial de lo menos esencial y de lo puramente superficial.

El discurso, y con él mi actitud, fue aún menos comprendido por el partido y las instancias dirigentes, pero, sin embargo, fue «entendido», en la medida en que enseguida se intuyó su oposición. El ministro Wacker[78] me dijo ya el mismo día, tras la comida ofrecida por el rectorado en el «Kopf», cuál era su «opinión» sobre el discurso que acababa de oír.

1. Se trataba de una especie de «nacionalsocialismo privado», que eludía las perspectivas del programa del partido.

2. Sobre todo: el conjunto del discurso no estaba construido sobre la idea de raza.

3. No podía aceptar el rechazo de la idea de «ciencia política», aunque podía comprender que dicha idea no estaba aún suficientemente fundada.

Esta toma de posición del ministro no era indiferente, puesto que enseguida fue dada a conocer al entonces jefe estudiantil de la región[79], Scheel, al profesor de medicina Dr. Stein y a Krieck[80] en Francfort. Estos tres dominaban, por lo demás, desde el principio, el ministerio de cultura en Karlsruhe y tenían completamente en sus manos al de por sí inocente y bondadoso encargado de asuntos universitarios, el consejero ministerial Fehrle.

Poco tiempo después de la fiesta de toma de posesión del

rectorado me fue dado a entender, estando personalmente en el ministerio, lo siguiente: 1. Que en el futuro no era deseable la presencia del arzobispo en tales celebraciones; 2. Que mi discurso en la sobremesa de la fiesta del rectorado cometía un desliz al destacar de la Facultad de Teología al colega Sauer y acentuar lo que yo le debía en mi formación científica y académica.

Que el ministerio pusiera sobre el tapete cosas tales no era sólo significativo de su actitud general, sino que ponía de manifiesto que en absoluto se estaba dispuesto a acoger lo que yo, por encima de toda disputa o querella, pretendía para la renovación de la Universidad.

Ya antes llevaba algunas semanas en el cargo. Mi primera disposición oficial fue, en el segundo día de mi rectorado, prohibir que se colgara el «cartel de judío» en ningún lugar de la Universidad. El cartel colgaba ya en todas las Universidades alemanas. Le expliqué al jefe estudiantil que, mientras yo fuera rector, ese cartel no tendría sitio dentro de la Universidad. Tras lo cual se marchó con sus dos acompañantes, advirtiendo que comunicaría esta prohibición a la jefatura de estudiantes del Reich. Aproximadamente ocho días después recibí una llamada telefónica de la oficina universitaria de la jefatura suprema de las SA, por medio del jefe de grupo Dr. Baumann. Exigía que se colgara el cartel de judío; en caso contrario, podía contar con mi destitución, si no con el cierre de la Universidad. Me negué de nuevo. El ministro Wacker explicó que no podía hacer nada contra las SA, que adoptaban entonces el papel que luego tomaron las SS.

El referido suceso era sólo el primer indicio de una situación que, a lo largo del año de mi rectorado, apareció cada vez con mayor nitidez: los más diversos grupos de presión políticos y las más diversas comunidades de interés tomaban a la Universidad como campo de sus exigencias y reclamaciones; el ministerio desempeñaba a menudo un papel secundario y estaba además ocupado en asegurar una autonomía frente a Berlín. Lo único que por doquier estaba en juego eran luchas de poder, cuyos contendientes se interesaban por la Universidad sólo porque, como institución —como estudiantado y profesorado—, representaba un factor de poder. Además, los grupos profesionales de médicos, jueces y profesores declaraban sus pretensiones políticas y

reclamaban la eliminación de los catedráticos que les resultaban incómodos o sospechosos.

Toda esta atmósfera de confusión dominante no ofrecía posibilidad alguna de poner en práctica, ni siquiera de dar a conocer, aquellos esfuerzos a los que únicamente me apliqué y que fueron la razón de que aceptara el cargo: la reflexión sobre la actitud científica y sobre la esencia de la enseñanza. El semestre de verano pasó y se malgastó en discusiones personales e institucionales.

Lo único fructífero, aunque sólo en un sentido negativo, consistió en que pude impedir, en la «purga» que, con frecuencia, amenazaba sobrepasar toda finalidad y todo límite, injusticias y daños a la Universidad y a mis colegas.

Los resultados de esta labor meramente preventiva no aparecían públicamente, e incluso era innecesario que los colegas supieran de ella. Colegas considerados y meritorios de las Facultades de Derecho, Medicina y Ciencias se asombrarían si supieran lo que entonces se reservaba para ellos.

En las primeras semanas de actividad en el cargo se me hizo saber que el ministro tenía interés en que los rectores pertenecieran al partido. Un día se personaron en el rectorado el entonces jefe del distrito[81], Dr. Kerber[82], el subjefe y un tercer miembro de la dirección del distrito para invitarme a entrar en el partido. Aunque nunca antes había pertenecido a ningún partido, acepté la invitación únicamente en interés de la Universidad —que en el juego de fuerzas políticas no tenía ningún peso—, pero sólo con la condición, expresamente reconocida, de que nunca aceptaría para mi persona, y mucho menos como rector, un cargo en el partido ni ejercería ningún tipo de actividad en él. He mantenido siempre esta condición, lo cual no ha sido difícil, puesto que desde que dimití en febrero de 1934 (cfr. después) se me consideraba políticamente dudoso y era vigilado de manera creciente cada año.

El ingreso en el partido fue una pura formalidad, dado que sus dirigentes no pensaron atribuirme papel alguno en sus deliberaciones sobre cuestiones universitarias, culturales o de educación. Durante todo mi rectorado nunca participé en ningún tipo de deliberación, diálogo o toma de decisión de la dirección del partido o de cualquiera de sus diversos órganos. La Universidad

seguía siendo sospechosa, pero al mismo tiempo se la quería utilizar para los fines de la propaganda cultural.

Yo mismo estaba cada día más ocupado con cosas que, respecto de mis verdaderos proyectos, no podía por menos que considerarlas carentes de importancia. No sólo no estaba interesado en la gestión formal de esos vacíos asuntos burocráticos, sino que carecía de experiencia, pues siempre hasta entonces había rechazado todo cargo académico y era, por tanto, un principiante. A ello se añadía la desafortunada circunstancia de que el jefe de la secretaría estaba sólo desde hacía poco en el cargo y era igualmente inexperto en las cosas de la Universidad. De esta manera, se produjeron algunas insuficiencias, incorrecciones y faltas de precaución que, al parecer, fueron lo único que ocupó a los colegas. El discurso del rectorado fue en vano y se olvidó al día siguiente de la fiesta; durante todo el tiempo que duró el rectorado ni uno solo de los colegas hizo ningún tipo de pronunciamiento sobre el discurso. Seguían moviéndose en las, desde décadas, trilladas sendas de la política universitaria.

Toda esta confusión y la preponderancia que en ella tomaba lo inesencial habrían sido soportables si en el curso del semestre de verano del 33 no se anunciaran, cada vez más nítidamente, dos peligros para la Universidad.

Con ocasión de una conferencia en la Universidad de Heidelberg sobre la esencia de la ciencia, supe por el Dr. Stein y Scheel de la existencia de planes para cambiar varias cátedras en Friburgo. Había que situar en los puestos clave de la Universidad a miembros de confianza del partido, con lo que se abría la posibilidad de, sobre todo, ocupar los decanatos con miembros del partido. Se afirmaba que ahora, de momento, para ocupar esos puestos no importaba tanto el rango científico y la aptitud como profesor, cuanto la confianza política y la eficacia activista. También en estas manifestaciones y propósitos se mostraba de nuevo que la influencia de Krieck aumentaba desde Francfort en Heidelberg y Karlsruhe. Se me dio a entender en Karlsruhe que no sería tolerable mantener en su puesto a los hasta ahora decanos: las Facultades necesitaban una dirección nacionalsocialista. Era, pues, necesario, para precaverse contra esta amenaza a la esencia de la Universidad, actuar de forma adecuada.

El segundo peligro venía de fuera, y pudo conocerse en la

conferencia de rectores que tuvo lugar en el semestre de verano en Erfurt. Consistía en el intento de que la entera actividad académica de las Facultades fuera determinada por las exigencias y necesidades de las corporaciones profesionales de médicos, jueces y maestros, con lo que la Universidad se desharía en escuelas técnicas. No sólo se hallaba amenazada la unidad interna de la Universidad, sino también el tipo fundamental de la enseñanza académica, es decir, aquello que yo intentaba salvar mediante su renovación y que fue la única razón de que aceptara el rectorado.

Traté de hacer frente a los dos peligros que amenazaban, el de Heidelberg y el de la tendencia a escuelas técnicas, mediante la propuesta de un cambio en la constitución de la Universidad[83]; cambio que debía permitir que los decanatos se ocuparan de forma que pudiera salvarse la esencia de las Facultades y la unidad de la Universidad. El motivo del cambio de constitución no era en absoluto un afán de activismo revolucionario y ansioso de novedad, sino la evidencia de los referidos peligros, que, si se miraba a la distribución y al juego de las fuerzas políticas, no eran, en modo alguno, imaginarios.

En el interior de la Universidad, donde siempre se permanecía exclusiva y unilateralmente aferrado a lo hasta ahora vigente, el cambio de constitución se miró de modo únicamente institucional y jurídico; al mismo tiempo, el nombramiento de los nuevos decanos se valoró sólo desde el punto de vista de la promoción o la postergación personales.

Como decanos para el semestre de invierno de 1933-1934 nombré a colegas que, no sólo a mi personal parecer, sino de acuerdo con el parecer general, tenían un nombre en su especialidad y en el mundo científico y ofrecían la garantía de que, cada uno a su manera, pondrían el espíritu de la ciencia en el centro de su trabajo en la Facultad. Ninguno de ellos era miembro del partido. La influencia de los funcionarios del partido fue excluida. Existía la esperanza de mantener y reavivar la tradición del espíritu científico en las Facultades.

Pero las cosas sucedieron de otra manera. Todas las esperanzas fueron defraudadas. Todo esfuerzo por lo auténtico fue en vano.

Un indicio curioso que presagiaba el desarrollo del semestre de

invierno del
33-34
fue el «Campamento de Todnauberg», que debía preparar a profesores y estudiantes con vistas al verdadero trabajo del semestre y esclarecer mi concepción de la esencia de la ciencia y del trabajo científico, sometiéndola a discusión y diálogo.

La elección de los participantes en el campamento *no* se llevó a cabo en función de que pertenecieran al partido ni de que actuaran de conformidad con el nacionalsocialismo. En cuanto el plan del campamento fue conocido en Karlsruhe, llegó de Heidelberg el expreso deseo de que se les permitiera enviar algunos participantes. Inmediatamente Heidelberg se puso de acuerdo con Kiel.

Con una conferencia sobre Universidad y ciencia, intenté aclarar el núcleo esencial del discurso del rectorado y presentar más rigurosamente la tarea de la Universidad, refiriéndola a los mencionados principios. Surgieron enseguida, en grupos aislados, fructíferos diálogos sobre el saber y la ciencia, saber y creer, fe y concepción del mundo. Por la mañana del segundo día aparecieron en coche —de repente y sin previo aviso— el jefe estudiantil de la región, Scheel, y el Dr. Stein, y se pusieron a hablar vehementemente con los participantes de Heidelberg en el campamento, cuya «función» se hizo poco a poco patente. El Dr. Stein pidió dar también él una conferencia. Habló sobre la raza y el principio de la raza. La conferencia fue escuchada por los participantes en el campamento, pero no la debatieron después. El grupo de Heidelberg tenía la misión de hacer saltar el campamento. Pero no se trataba en realidad del campamento, sino de la Universidad de Friburgo, cuyas Facultades no podían ser dirigidas por miembros del partido. Fueron hechos desagradables, en parte dolorosos, pero que tuve que aceptar, si no quería que se echara a perder de antemano el ya inminente semestre de invierno. Quizá habría sido mejor dimitir ya en ese momento. Pero entonces no contaba aún con lo que pronto salió a la luz: la agudización de la oposición por parte tanto del ministerio y del grupo de Heidelberg, que en él mandaba, como de los colegas.

Aunque el ministro estaba formalmente de acuerdo con el nombramiento de los nuevos decanos, encontraba sin embargo extraño no sólo que ningún puesto fuera ocupado por miembros del

partido, sino que incluso me hubiera atrevido a nombrar decano de la Facultad de Medicina precisamente al hombre que, seis meses antes, el ministro había rechazado por considerar intolerable que ocupara el cargo de rector. Además, del ministerio llegaba cada vez más nítidamente el deseo de que la idea de ciencia política había de ponerse en práctica en la Universidad de Friburgo con mucha más seriedad de lo que hasta ahora se había hecho.

Fue, sin embargo, sorprendente que en el curso del semestre de invierno se me aconsejara repetidas veces, desde círculos de la Facultad de Medicina y de la Facultad de Derecho, que procediera a un cambio en los decanatos y que sustituyera por otros a los colegas von Möllendorf y Wolf[84]. Yo había atribuido estos deseos a disputas y rivalidades dentro de ambas Facultades y no les había prestado mayor atención. Hasta que, al acabar el invierno, hacia el final del semestre del
33-34,
fui llamado a Karlsruhe, donde el consejero ministerial Fehrle, en presencia del jefe estudiantil de la región, Scheel, me manifestó que el ministro deseaba que relevara de sus puestos a estos decanos, von Möllendorf y Wolf.

Inmediatamente le expliqué que en ningún caso lo haría y que no podía responder, ni personal ni objetivamente, de un tal cambio. En caso de que el ministro insistiera en su deseo, no me quedaba más remedio que dimitir de mi cargo como protesta contra esta exigencia. El señor Fehrle me dijo entonces que, especialmente respecto del colega Wolf, era también deseo de la Facultad de Derecho que el decanato fuera ocupado por otro. A lo cual repliqué que dimitía y que solicitaba una entrevista con el ministro. Mientras lo decía, una sonrisa pasó por el rostro de Scheel, el jefe estudiantil de la región: se había logrado por esta vía lo que se buscaba. Pero también se había puesto de manifiesto inequívocamente que círculos de la Universidad, que se irritaban con todo lo que pareciera nacionalsocialismo, no temieron conspirar con el ministerio y con el grupo que en él dominaba para apartarme del cargo.

En la entrevista con el ministro —que aceptó enseguida mi dimisión— se mostró con claridad que existía una divergencia insuperable entre la concepción nacionalsocialista de la Universidad

y de la ciencia, y la mía. El ministro declaró que no deseaba, sin embargo, que esta oposición, que para él descansaba en la incompatibilidad de mi filosofía con la visión nacionalsocialista del mundo, trascendiera públicamente como un conflicto entre la Universidad friburguesa y el ministerio. Respondí que yo no podía tener ya ningún interés en ello, puesto que la Universidad y el ministerio marchaban al unísono y a mí no me interesaba, por un conflicto, exponer mi persona a las habladurías. El ministro respondió que, si la dimisión no era muy llamativa, era muy dueño de hacer lo que creyera necesario.

Y algo hice, dado que, en la ceremonia de transmisión del rectorado, me negué a participar de la forma habitual como rector saliente y a dar el correspondiente informe. En la Universidad se entendió este rechazo y, por supuesto, no se me invitó a las deliberaciones ulteriores, como habitualmente se hacía y, después de mí, se siguió haciendo con el rector saliente.

Desde abril de 1934 viví fuera de la Universidad, por cuanto ya no me ocupaba de los «acontecimientos», sino que intentaba cumplir, de acuerdo con mis fuerzas, lo más necesario de mis deberes de profesor. Pero incluso la enseñanza fue, en los años siguientes, más que nada un diálogo del pensamiento esencial consigo mismo. Quizá lograba todavía encontrar y despertar, aquí y allá, a algunas personas, pero no se plasmaba en una estructura que, desarrollándose a partir de un comportamiento definido, pudiera dar lugar de nuevo a algo original.

El caso, en sí mismo insignificante, del rectorado de 1933/1934 es un signo del estado metafísico esencial en que se encuentra la ciencia, que ya no puede ser dominada por intentos de renovación y que no puede ser detenida en su transformación esencial en pura técnica. No llegué a comprender esto hasta los años siguientes (cfr. «La fundación de la imagen moderna del mundo por la metafísica») [85]. El rectorado fue un intento de ver en el «movimiento» llegado al poder, por encima de sus insuficiencias y tosquedades, lo que apuntaba más allá y que podía quizá llevar un día a una concentración en torno a la esencia histórica occidental de lo alemán. En manera alguna debe negarse que yo creía entonces en tales posibilidades y que para ello renuncié, en pos de una acción administrativa, a lo más propio del oficio del pensamiento.

En manera alguna se debe quitar importancia a lo que mi propia insuficiencia en el cargo produjo. Sólo que desde esta perspectiva no se alcanza lo esencial, que fue lo que me llevó a aceptar el cargo. Los diversos juicios sobre este rectorado, hechos en el horizonte de un ejercicio académico normal, pueden, a su modo, ser correctos y tener razón, pero no afectan a lo esencial. Y hoy la posibilidad de abrir los ofuscados ojos al horizonte de lo que es esencial es aún menor que entonces.

Lo esencial es que estamos en medio de la consumación del nihilismo, que «Dios ha muerto» y que todo espacio-tiempo para la divinidad está cerrado. Que, sin embargo, la superación del nihilismo se anuncia en el pensar poético y en el cantar de lo alemán; lo cual, evidentemente, no es percibido todavía, en lo más mínimo, por los alemanes, pues se afanan en organizarse según las pautas del nihilismo circundante y no conocen la esencia de una autoafirmación histórica.

La época posterior al rectorado

Lo que sigue se detalla para aquellos, y sólo para aquellos, que encuentran un placer en fijarse en lo que, a su modo de ver, son los fallos de mi rectorado. En sí mismo, tiene tan poca importancia, como el estéril escarbar en pasados intentos y disposiciones que, dentro del movimiento universal de la planetaria voluntad de poder, son tan insignificantes que ni siquiera pueden ser llamados minucias.

A comienzos de 1934 estaban para mí muy claras las posibles consecuencias de mi dimisión; lo estuvieron del todo tras el 30 de junio del mismo año[86]. Quien, tras esa fecha, aceptara un cargo en la dirección de la Universidad podía saber exactamente con quién se comprometía.

Cómo el partido y el ministerio, el profesorado y el estudiantado juzgaron después mi rectorado, queda establecido en lo que

difundió la prensa cuando la toma de posesión de mi sucesor. Según ella, mi sucesor era el primer rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburgo, que, como un soldado en el frente, ofrecía la garantía de un espíritu militar y guerrero y de su difusión en la Universidad.

A partir de este momento comenzó contra mí la sospecha, que degeneró en denostación grosera. Baste como prueba la referencia a los números anuales de la revista de E. Krieck, que surgió entonces, *Volk im Werden*. Apenas apareció un ejemplar de esta revista en que, abierta o encubiertamente, no se denigrara mi filosofía con una polémica sin base. Como nunca hasta hoy me di por enterado de esos manejos ni jamás me dediqué a refutarlos, aumentaba la rabia de los que, por su penuria, nunca había atacado personalmente. De forma algo diferente ejercía el mismo oficio de denuncia A. Baeumler[87] en su revista de pedagogía por encargo de la Oficina de Rosemberg[88]. Servía de vanguardia la revista de las Juventudes Hitlerianas *Wille und Macht*. Mi discurso rectoral, que entretanto había aparecido impreso, era el objeto preferido de la polémica en los campamentos de profesores (atestiguado por H. G. Gadamer, Gerh. Krüger, W. Brökker)[89].

Incluso las raras conferencias que, después de 1934, di en ámbitos estrictamente científicos fueron denostadas en cada ocasión de forma repugnante por la prensa local del partido, y los rectorados universitarios de entonces sólo con dificultad se decidían a tomar medidas contra esta agitación. Las conferencias pronunciadas fueron: 1935: «Del origen de la obra de arte»[90], 1938: «La fundación de la imagen moderna del mundo por la metafísica»[91], 1941: «El himno de Hölderlin: Como cuando en un día de fiesta…»[92] y 1943: «Conmemoración de Hölderlin»[93].

Esta campaña persecutoria, que llegó hasta mis cursos, dio lentamente el resultado apetecido. En el semestre de verano de 1937 apareció en mi seminario un tal Dr. Hankke, de Berlín, que, muy dotado e interesado, colaboró conmigo. Pronto me confesó que no podía ocultarme por más tiempo que trabajaba para el Dr. Scheel, que a la sazón dirigía la sección principal en el Suroeste del SD[94]. El Dr. Scheel le había hecho notar que mi rectorado era el verdadero fundamento del aspecto *no* nacionalsocialista y de la

actitud tibia que ofrecía la Universidad de Friburgo. No quiero con esto atribuirme ningún mérito. Lo menciono tan sólo para indicar que la oposición que se instituyó en 1933 se mantuvo y fortaleció.

El mismo Dr. Haneke me dijo también que en el SD dominaba la idea de que yo trabajaba en connivencia con los jesuitas. De hecho, en mis cursos y seminarios hubo hasta el final miembros de órdenes católicas (especialmente jesuítas y franciscanos establecidos en Friburgo). Estas personas tenían la posibilidad de trabajar y promoverse con mis seminarios exactamente igual que cualquier otro estudiante. A lo largo de una serie de semestres fueron miembros de mi seminario los padres jesuitas profesores Lotz, Rahner[95], Huidobro, que a menudo estuvieron en nuestra casa. Basta con leer sus escritos para reconocer en el acto el influjo de mi pensamiento, que tampoco es negado.

Más tarde, también las investigaciones que la Gestapo hacía en mi entorno se extendieron exclusivamente a los miembros católicos de mi seminario: P. Schumacher, Dr. Guggenberger, Dr. Bollinger (en conexión con la acción estudiantil Scholl[96], de Munich, para la cual se buscaba un centro en Friburgo y en mis cursos).

Ya antes, después de mi dimisión, se pusieron reparos a que permitiera a antiguos alumnos no arios la visita a mis cursos.

Es, además, conocido que mis tres alumnos más capaces, que descollaron notablemente sobre el nivel medio de su generación filosófica, fueron largo tiempo postergados porque eran discípulos de Heidegger (Gadamer, G. Krüger, Brökker). Sólo fueron llamados a una cátedra cuando ya finalmente no se pudieron cerrar los ojos a su cualificación y el escándalo era patente.

A partir de 1938 estuvo prohibida la mención de mi nombre en periódicos y revistas, incluida la recensión de mis escritos, dado que éstos todavía podían ser reeditados. Por último, fue prohibida la aparición de nuevas ediciones de *Ser y Tiempo*[97] y del libro sobre Kant[98], pese a que los editores disponían del papel necesario.

A pesar de que se me silenciaba en mi propio país, se intentó hacer en el extranjero propaganda cultural con mi nombre y moverme a dar conferencias. Rechacé todos los viajes como conferenciante a España, Portugal, Italia, Hungría y Rumania; tampoco participé nunca en las conferencias para el ejército que la Facultad daba en Francia.

Los siguientes hechos pueden ser ilustrativos de cómo se enjuició mi trabajo filosófico y cómo se intentó marginarlo:

1. No formé parte de la delegación alemana, y ni siquiera fui invitado a participar en el Congreso Internacional de Filosofía de Praga en 1935.

2. De igual forma, seguí siendo excluido con ocasión del Congreso de Descartes de Paris, en 1937. Este modo de proceder contra mí resultó en París tan extraño que la dirección del Congreso en París se dirigió a mí por su cuenta, a través del profesor Bréhier, de la Sorbona, para preguntarme por qué yo no formaba parte de la delegación alemana. El Congreso quería invitarme por su cuenta a pronunciar una conferencia. Contesté que podían informarse de este caso en el ministerio de Educación del Reich, en Berlín. Algún tiempo después me llegó de Berlín el requerimiento de que, con posterioridad, me integrara en la delegación. Todo el asunto se llevó a cabo de tal forma que me resultaba imposible ir a París con la delegación alemana.

Durante la guerra se preparó la publicación de una serie de exposiciones sobre las ciencias del espíritu en Alemania. La sección «Filosofía sistemática» estaba dirigida por Nicolai Hartmann[99]. Con el fin de planificar esta empresa tuvo lugar en Berlín un encuentro de tres días, al cual fueron invitados todos los profesores de Filosofía, excepto Jaspers y yo. No servíamos, porque, en el contexto de esta publicación, se había planificado un ataque contra la «filosofía de la existencia», que luego, además, se llevó efectivamente a cabo[100].

También aquí se puso de manifiesto, como ya durante mi rectorado, la extraña propensión de los enemigos a unirse, pese a su enemistad, contra todo lo que les hacía sentirse espiritualmente amenazados y puestos en cuestión.

Pero estos hechos son sólo un reflejo efímero sobre las ondas de un movimiento de nuestra historia, cuyas dimensiones los alemanes ahora ni siquiera sospechan, después de la catástrofe que se ha abatido sobre ellos.

ENTREVISTA DEL *SPIEGEL*

CONVERSACIÓN DE *SPIEGEL* CON M. HEIDEGGER

SPIEGEL: Profesor Heidegger, constantemente hemos podido comprobar que su obra filosófica está un tanto ensombrecida por ciertos sucesos de su vida, que no duraron mucho y que nunca han sido aclarados, bien porque ha sido Vd. demasiado orgulloso, bien porque no ha estimado conveniente pronunciarse sobre ellos.

HEIDEGGER: ¿Se refiere a 1933?

SPIEGEL: Sí, antes y después. Querríamos plantear este tema en un contexto más amplio y, desde él, llegar a cuestiones que parecen importantes, tales como: ¿qué posibilidades hay, partiendo de la filosofía, de actuar sobre la realidad, también sobre la realidad política? ¿Existe aún esa posibilidad? Y si existe, ¿cómo es?

HEIDEGGER: Son cuestiones importantes, que no sé si podré responderlas todas. Pero, por lo pronto, tengo que decir que de ninguna manera, antes de mi rectorado, había actuado políticamente. Durante el semestre de invierno de 1932-1933 tuve vacaciones, y la mayor parte del tiempo estuve arriba, en mi cabaña.

SPIEGEL: ¿Cómo llegó entonces a ser rector de la Universidad de Friburgo?

HEIDEGGER: En diciembre de 1932 fue elegido rector mi vecino von Möllendorf, catedrático de Anatomía. La toma de posesión del nuevo rector era, en esta Universidad, el 15 de abril. Durante el semestre de invierno del 32-33 hablamos con frecuencia sobre la situación, no sólo política, sino

especialmente universitaria, sobre la situación, en buena parte sin perspectivas, de los estudiantes. Mi juicio era el siguiente: por lo que yo puedo ver, sólo queda una posibilidad: intentar, con las fuerzas constructivas, que aún están realmente vivas, controlar el desarrollo futuro.

SPIEGEL: ¿Veía Vd., pues, una relación entre la situación de la Universidad alemana y la situación política general de Alemania?

HEIDEGGER: Evidentemente seguía los acontecimientos políticos que tuvieron lugar entre enero y marzo de 1933 y hablé sobre ellos ocasionalmente con jóvenes colegas. Pero mi trabajo estaba dedicado a una interpretación global del pensamiento presocrático. Al empezar el semestre de verano me volví a Friburgo. Entretanto, el 15 de abril, el profesor von Möllendorf había tomado posesión como rector. Apenas dos semanas después era relevado de su cargo por el entonces ministro de Cultura de Baden, Wakker. La ocasión, que presumiblemente estaban esperando, para esta decisión del ministro la ofreció el hecho de que el rector había prohibido que en la Universidad se colgara el llamado «cartel de judío».

SPIEGEL: Von Möllendorf era socialdemócrata. ¿Qué hizo tras su destitución?

HEIDEGGER: Ya el mismo día de su destitución vino von Möllendorf y me dijo: «Heidegger, ahora tiene Vd. que aceptar el rectorado». Yo puse en consideración que carecía de experiencia en la administración. Sin embargo, el entonces vicerrector Sauer (teólogo) me presionó para presentar mi candidatura a la nueva elección de rector, porque, si no lo hacía, existía el peligro de que el ministerio nombrara rector a un funcionario. Jóvenes colegas con los que desde hacía años había discutido cuestiones universitarias me asediaban para que aceptara el rectorado. Vacilé largo tiempo. Finalmente, declaré que estaría dispuesto a aceptar el cargo, y sólo en interés de la Universidad, cuando estuviera seguro de la máxima adhesión del pleno. Pero, entretanto, se mantenían mis dudas sobre mi idoneidad para ejercer el rectorado, de manera que la misma mañana del día fijado para la elección me dirigí al rectorado y les dije, al depuesto colega von Möllendorf, allí presente, y al vicerrector Sauer, que no podía aceptar el cargo. A lo cual ambos contestaron que la elección estaba ya preparada y no podía

volverme atrás.

SPIEGEL: Tras ello se declaró Vd., por fin, dispuesto. ¿Cómo se desarrollaron entonces sus relaciones con los nacionalsocialistas?

HEIDEGGER: Dos días después de mi toma de posesión apareció en el rectorado el «jefe estudiantil» con dos acompañantes y exigió de nuevo que se colgara el «cartel de judío». Me negué. Los tres estudiantes se alejaron advirtiendo que la prohibición sería comunicada a la jefatura de estudiantes del Reich. Algunos días después recibí una llamada telefónica del jefe de grupo de las SA Dr. Baumann, desde la oficina universitaria de la jefatura suprema de las SA. Exigía que se colgase el «cartel de judío»; en caso contrario, podía contar con mi destitución, si no con el cierre de la Universidad. Lo rechacé e intenté conseguir el apoyo del ministro de Cultura de Baden. Pero me explicó que no podía hacer nada contra las SA. Sin embargo, no retiré mi prohibición.

SPIEGEL: Hasta ahora esto no se sabía.

HEIDEGGER: El motivo fundamental que me llevó a aceptar el rectorado está ya en mi lección inaugural de Friburgo, titulada *¿Qué es Metafísica:* «Los dominios de las ciencias están muy distantes entre sí. El modo de tratar sus objetos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía, unida, gracias tan sólo a la organización técnica de las Universidades y Facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo»[101]. Lo que intenté, mientras estuve en el cargo, en relación con esta situación de las Universidades —hoy degenerada hasta el extremo— está expuesto en mi discurso rectoral.

SPIEGEL: Queremos intentar descubrir si estas manifestaciones de 1929 coinciden con lo que Vd. decía en su discurso inaugural como rector en 1933, y de qué manera. Sacamos ahora de su contexto esta frase: «La tan celebrada “libertad académica” es expulsada de la Universidad; pues, por puramente negativa, es inauténtica»[102]. Creemos que puede suponerse que esta frase expresa, parcialmente al menos, ideas de las que Vd., aún hoy, no está lejos.

HEIDEGGER: Sí, estoy de acuerdo. Pues esta «libertad» académica

era en lo fundamental puramente negativa: *liberarse del* esfuerzo de comprometerse con lo que el estudio académico exige de meditación y reflexión. Por lo demás, la frase que Vd. ha extraído, no debe verse aislada, sino en su contexto; entonces se verá claro lo que quise dar a entender con «libertad negativa».

SPIEGEL: Bien, eso se comprende. Sin embargo, creemos percibir en su discurso rectoral un tono nuevo, cuando habla en él, cuatro meses después del nombramiento de Hitler como canciller del Reich, de «la grandeza y el esplendor de esta puesta en marcha»[103].

HEIDEGGER: Sí, estaba convencido de ello.

SPIEGEL: ¿Podría explicar esto algo más?

HEIDEGGER: Con mucho gusto. Yo no veía entonces otra alternativa. En medio de la confusión general de las opiniones y de las tendencias políticas de veintidós partidos, había que encontrar una orientación nacional y sobre todo social, más o menos en el sentido de Friedrich Naumann[104]. Sólo a título de ejemplo podría citar aquí un artículo de Eduard Spranger, que va mucho más allá de mi discurso rectoral[105].

SPIEGEL: ¿Cuándo comenzó Vd. a ocuparse de los asuntos políticos? Los veintidós partidos hacía tiempo que existían. También había ya millones de parados en 1930.

HEIDEGGER: En esa época estaba todavía enteramente absorto en cuestiones que están desarrolladas en *Ser y Tiempo* (1927) y en los escritos y conferencias de los años siguientes, cuestiones básicas del pensamiento, que afectan también, indirectamente, a cuestiones nacionales y sociales. Como profesor en la Universidad, tenía directamente ante la vista la pregunta por el sentido de las ciencias y, con ello, la determinación del cometido de la Universidad. Este esfuerzo está expresado en el título de mi discurso rectoral, *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Un título así nadie se habría atrevido a ponerlo en ningún discurso rectoral de la época. Pero los que polemizan contra este discurso, ¿lo han leído a fondo, ponderándolo y comprendiéndolo a la luz de la situación de entonces?

SPIEGEL: Autoafirmación de la Universidad, en un mundo tan

turbulento, ¿no resulta un poco inadecuado?

HEIDEGGER: ¿Por qué? «Autoafirmación de la Universidad», esto va contra la llamada «ciencia política», que en aquella época exigían el partido y el estudiantado nacionalsocialista. Ese nombre tenía entonces un sentido completamente distinto; no significaba, como hoy, politología, sino que quería decir: la ciencia en cuanto tal, su sentido y su valor, han de evaluarse por su utilidad práctica para el pueblo. La oposición a esta politización de la ciencia se expresa intencionadamente en mi discurso rectoral.

SPIEGEL: ¿Quiere Vd. decir entonces que, cuando acogió en la Universidad lo que Vd. entonces estimaba como una puesta en marcha, pretendía afirmar la Universidad contra corrientes quizá demasiado poderosas, que no habrían respetado a la Universidad su peculiaridad?

HEIDEGGER: Exactamente, pero la autoafirmación debía a la vez plantearse la tarea positiva de recuperar, frente a la mera organización técnica de la Universidad, un nuevo sentido, reflexionando sobre la tradición del pensamiento europeo occidental.

SPIEGEL: Profesor, ¿hemos de entender, pues, que Vd. creyó entonces que podía lograrse una mejoría de la Universidad colaborando con los nacionalsocialistas?

HEIDEGGER: Eso está expresado de manera falsa. No en colaboración con los nacionalsocialistas, sino que la Universidad debía otra vez renovarse a partir de su propia reflexión y lograr así una posición firme frente al peligro de una politización de la ciencia, en el sentido que antes mencioné.

SPIEGEL: Y por eso proclamó Vd. en su discurso rectoral estos tres pilares: «Servicio del trabajo», «Servicio de las armas», «Servicio del saber». ¿Pensaba Vd. que de esta forma el servicio del saber debía ser elevado al mismo rango que los otros dos, posición que los nacionalsocialistas no le concedían?

HEIDEGGER: No se trata de «pilares». Si Vd. lee atentamente, el servicio del saber está desde luego situado en tercer lugar, pero por su sentido su puesto es el primero. No hay que dejar de pensar que el trabajo y la defensa armada, como cualquier actividad humana,

se fundan en un saber, que los ilumina.

SPIEGEL: Tenemos todavía que mencionar una frase —enseguida acabamos con estas citas inútiles—, que no podemos imaginar que hoy siga suscribiendo. Decía Vd. en el otoño de 1933: «Ni los dogmas ni las ideas son las reglas de nuestro ser. El *Führer* mismo y sólo él *es* la realidad alemana actual y futura, y su ley».

HEIDEGGER: Estas frases no están en el discurso rectoral, sino en el periódico local de los estudiantes de Friburgo, a principios del semestre de invierno de 1933-1934[106]. Cuando acepté el rectorado, tenía claro que no podía pasar sin compromisos. Las citadas frases hoy ya no las escribiría. Cosas de ese tipo ya no las volví a decir a partir de 1934. Pero todavía hoy repetiría, y con más decisión que entonces, el discurso sobre *La autoafirmación de la Universidad alemana*, obviamente sin referirlo al nacionalsocialismo. La sociedad ha ocupado el lugar del «pueblo». De todos modos, el discurso habría sido hoy tan en vano como entonces.

SPIEGEL: ¿Nos permite que le interrumpamos otra vez? Hasta ahora, en el curso de esta conversación, se ha mostrado con claridad que su actitud en 1933 se movía entre dos polos. En primer lugar, Vd. tenía que decir algunas cosas *ad usum Delphini*. Este es uno de los polos. El otro era, sin embargo, positivo: Vd. lo expresa así: yo tenía la sensación de que aquí había algo nuevo, una puesta en marcha. Así lo ha dicho Vd.

HEIDEGGER: Así es.

SPIEGEL: Entre estos dos polos se ha… A partir de la situación esto es totalmente creíble.

HEIDEGGER: Cierto. Pero tengo que recalcar que la expresión *ad usum Delphini* es insuficiente. Yo creía entonces que en el debate con el nacionalsocialismo podía abrirse un camino nuevo, el único posible, para una renovación.

SPIEGEL: Vd. sabe que, en este contexto, se han elevado contra Vd. algunos reproches que afectan a su colaboración con el NSDAP y sus asociaciones y que en la opinión pública aparecen aún como no desmentidos. Así, se le ha reprochado que Vd. habría participado en la quema de libros organizada por los estudiantes o por las Juventudes Hitlerianas.

HEIDEGGER: Yo prohibí la planeada quema de libros que debía haber tenido lugar ante el edificio de la Universidad.

SPIEGEL: Además se le ha reprochado que Vd. permitiera que se retiraran de la Biblioteca de la Universidad y del Seminario de Filosofía los libros de autores judíos.

HEIDEGGER: Como director del Seminario sólo podía disponer de su biblioteca. No accedí a las reiteradas exigencias de retirar los libros de autores judíos. Antiguos participantes en mis Seminarios podrían hoy atestiguar que no sólo no fue retirado ningún libro de autores judíos, sino que estos autores, sobre todo Husserl, fueron citados y comentados como antes de 1933.

SPIEGEL: Queremos dejar esto claro. ¿Cómo se explica Vd. el surgimiento de tales rumores? ¿Es mala voluntad?

HEIDEGGER: Por lo que sé de su origen, creo que así es; pero los motivos de la calumnia son más profundos. La aceptación del rectorado es presumiblemente sólo la ocasión, no la razón determinante. Por ello, la polémica probablemente se reavivará de nuevo cada vez que se ofrezca una ocasión.

SPIEGEL: Vd. tuvo también, después de 1933, estudiantes judíos. Su relación con ellos, probablemente no con todos, pero sí con algunos, debe de haber sido cordial.

HEIDEGGER: Mi actitud después de 1933 siguió siendo la misma. Una de mis más antiguas y más dotadas estudiantes, Helene Weiss, que más tarde emigró a Escocia, se doctoró en Basilea con un trabajo muy importante sobre *Causalidad y azar en la filosofía de Aristóteles,* impreso en Basilea en 1942, cuando su doctorado ya no fue posible en la Facultad de aquí. Al final del prefacio la autora escribe: «El ensayo de interpretación fenomenológica, cuya primera parte presentamos aquí, ha sido posible gracias a las interpretaciones inéditas de la filosofía griega de M. Heidegger». Puede Vd. ver aquí el ejemplar que la autora me envió con una dedicatoria de su puño y letra en abril de 1948. Antes de su muerte en Bruselas visité a la Sra. Weiss varias veces.

SPIEGEL: Durante largo tiempo fue Vd. amigo de Karl Jaspers. Después de 1933 empezó a enturbiarse esta relación[107]. Se dice que este enturbiamiento guarda relación con el hecho de que la

mujer de Jaspers era judía. ¿Puede Vd. decir algo sobre esto?

HEIDEGGER: Eso que Vd. dice es mentira. Era amigo de Karl Jaspers desde 1919. Les visité, a él y a su mujer, en el verano de 1933 en Heidelberg. Entre 1934 y 1938 me envió todas sus publicaciones «con un cordial saludo». Aquí las tiene.

SPIEGEL: Aquí dice: «Con un cordial saludo». Pero el saludo no sería «cordial» si antes hubiera habido un enturbiamiento[108]. Otra pregunta similar: Vd. fue discípulo de su predecesor judío en la cátedra de la Universidad de Friburgo, Edmund Husserl[109]. El le propuso a Vd. como sucesor en la cátedra. Su relación con él no puede haber estado exenta de agradecimiento.

HEIDEGGER: Vd. tiene la dedicatoria de *Ser y Tiempo*[110].

SPIEGEL: Claro.

HEIDEGGER: En 1929 redacté el escrito de homenaje para su setenta cumpleaños y en la fiesta de su casa pronuncié el discurso que, también en mayo de 1929, fue impreso en las comunicacioens académicas.

SPIEGEL: Pero es más tarde cuando se enturbian las relaciones. ¿Puede Vd., si lo desea, decirnos a qué hay que atribuirlo?

HEIDEGGER: Las diferencias, desde el punto de vista objetivo, se habían agudizado. A comienzos de los años treinta Husserl llevó a cabo públicamente un ajuste de cuentas con Max Scheler[111] y conmigo en términos inequívocos. Qué movió a Husserl a pronunciarse con tal notoriedad contra mi pensamiento, no he podido saberlo.

SPIEGEL: ¿Con ocasión de qué fue eso?

HEIDEGGER: En la Universidad de Berlín Husserl habló ante 1600 oyentes. Heinrich Mühsam habló en uno de los grandes periódicos de Berlín de un «ambiente de palacio de deportes»[112].

SPIEGEL: En nuestro contexto la disputa en sí misma no tiene interés. Sólo interesa que no hubo una disputa que tuviera algo que ver con el año 1933.

HEIDEGGER: En lo más mínimo.

SPIEGEL: Esa era también nuestra idea. Pero ¿no es cierto que

más tarde Vd. retiró de *Ser y Tiempo* la dedicatoria a Husserl?

HEIDEGGER: Es cierto. He explicado este hecho en mi libro *De camino hacia el lenguaje*[113]. En él escribí: «Con el fin de hacer frente a falsas afirmaciones, ampliamente extendidas, hay que hacer notar aquí expresamente que la dedicatoria de *Ser y Tiempo*, mencionada en el texto del diálogo (p. 92), se mantuvo también en la 4.ª edición de 1935. Cuando el editor vio en peligro la quinta edición del libro —por una posible prohibición— se convino finalmente, a propuesta y por deseo de Niemeyer[114], retirar la dedicatoria en esta edición, con la condición, que yo puse, de que se mantuviera la nota de la página 38, que es donde realmente esa dedicatoria recibe su fundamento, y que dice: "Si la siguiente investigación da algunos pasos hacia adelante por el camino que abre las 'cosas mismas', lo debe el autor en primera línea a E. Husserl, que le familiarizó durante los años de estudio del autor en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos"»[115].

SPIEGEL: Entonces ya no necesitamos preguntarle si es cierto que Vd., como rector de la Universidad de Friburgo, prohibió la entrada o la utilización de la Biblioteca de la Universidad o del Seminario de Filosofía al profesor emérito Husserl.

HEIDEGGER: Eso es una calumnia.

SPIEGEL: ¿Y no hay tampoco una carta en la que se expresa esta prohibición a Husserl? ¿De dónde ha salido ese rumor?

HEIDEGGER: Tampoco lo sé, no encuentro para ello explicación alguna. Que todo este asunto es inverosímil, puedo demostrárselo a través de algo que tampoco se conoce: Durante mi rectorado, el ministerio pretendió retirar al director de la Clínica Universitaria, profesor Tannhauser, y al profesor de Química y Física, futuro premio Nobel, von Hevesy, ambos judíos; tras una visita al ministro, logré mantenerlos en sus puestos. Que mantuviera a estos dos hombres y que al mismo tiempo actuara, de la forma que se ha divulgado, contra Husserl, profesor emérito y mi propio maestro, es

absurdo. Impedí también que estudiantes y profesores prepararan una manifestación contra el profesor Tannhauser delante de su clínica. En la esquela que la familia Tannhauser publicó en el periódico de aquí se dice: «Hasta 1934 fue el respetado director de la Clínica Universitaria en Friburgo i. Br. Brocline, Mass., 18.12.1962». Sobre el profesor von Hevesy informaban las *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 11, febrero de 1966: «Durante los años 1926-1934 von Hevesy fue director del Instituto de Física y Química de la Universidad de Friburgo i. Br.». Cuando yo dimití, ambos directores fueron cesados de sus cargos. Había entonces profesores, que se habían quedado sin cátedra, que pensaban: ahora es el momento de ascender. A toda esta gente la rechacé cuando venía a verme.

SPIEGEL: Vd. no participó en 1938 en el entierro de Husserl. ¿Por qué?

HEIDEGGER: Sobre esto sólo querría decir lo siguiente: el reproche de que rompí mis relaciones con Husserl carece de base. En mayo de 1933 mi mujer escribió a la Sra. Husserl, en nombre de los dos, una carta en la que le testimoniábamos nuestro inalterable agradecimiento, y se la envié a casa con un ramo de flores. La Sra. Husserl contestó enseguida, dando las gracias de manera formal y diciendo que las relaciones entre nuestras familias se habían roto. Que durante la enfermedad y muerte de Husserl no le testimoniara una vez más mi agradecimiento y mi respeto, es un fallo humano, del que más tarde pedí disculpas por carta a la Sra. Husserl.

SPIEGEL: Husserl murió en 1938. Ya en febrero de 1934 había Vd. dimitido del rectorado. ¿Cómo sucedió?

HEIDEGGER: Aquí no tengo más remedio que remontarme un poco más atrás. Con la intención de superar la organización técnica de la Universidad, es decir, de renovar las Facultades desde dentro, partiendo de sus tareas objetivas, propuse nombrar como decanos para el semestre de invierno de 1933-1934 en algunas Facultades a colegas jóvenes, pero, sobre todo, destacados en su especialidad, y desde luego sin mirar cuál era su posición respecto del partido. De esta manera fueron decanos los

profesores Erik Wolf en la Facultad de Derecho, Schadewalt[116] en la de Filosofía, Soergel en la de Ciencias y von Möllendorf, que en primavera había sido destituido como rector, en la de Medicina. Pero ya durante las Navidades de 1933 estuvo claro que no podría sacar adelante la renovación de la Universidad, que yo imaginaba, contra la resistencia de mis colegas y contra el partido. Por ejemplo, los colegas tomaban a mal que metiera a los estudiantes en responsabilidades administrativas de la Universidad, justo como ocurre hoy. Un día me llamaron de Karlsruhe, donde el ministro, por boca de su consejero ministerial y en presencia del jefe estudiantil de la región, me exigió que sustituyera a los decanos de Derecho y Medicina por otros colegas que fueran bien vistos por el partido. Rechacé estas pretensiones y ofrecí mi renuncia al rectorado, si el ministro permanecía en sus exigencias, lo que fue el caso. Esto fue en febrero de 1934; me retiré tras diez meses en el cargo, cuando los rectores permanecían entonces dos o tres años. Mientras la prensa de dentro y de fuera del país comentó de diversas maneras mi aceptación del rectorado, no dijo una palabra de mi dimisión.

SPIEGEL: ¿Tuvo Vd. entonces tratos con Rust[117]?

HEIDEGGER: ¿Cuándo es «entonces»?

SPIEGEL: Se habla aún de un viaje que Rust hizo aquí, a Friburgo, en 1933.

HEIDEGGER: Se trata de dos hechos diferentes. Con ocasión de una conmemoración ante la tumba de Schlageter[118] en su ciudad natal, Schonau im Wiesental, tuve ocasión de saludar de manera breve y meramente formal al ministro. Luego, el ministro no supo más de mí. No me esforcé entonces por tener ninguna conversación con él. Schlageter era estudiante de Friburgo y pertenecía a una corporación católica de las que llevan colores[119]. La conversación tuvo lugar en noviembre de 1933 en Berlín con ocasión de una conferencia de rectores. Le expuse mi concepción de la ciencia y la posible configuración de las Facultades. Tomó atenta nota de todo, hasta el punto de que abrigué la esperanza de que lo que le expuse podía tener efecto. Pero no fue así. No comprendo cómo esta entrevista mía con el entonces ministro de Educación se convierte en un reproche, cuando por la misma época todos los gobiernos

extranjeros se apresuraban a reconocer a Hitler y a prestarle la habitual reverencia diplomática.

SPIEGEL: ¿Cómo se desarrollaron sus relaciones con el NSDAP, una vez que se retiró del rectorado?

HEIDEGGER: Tras la retirada del rectorado retorné a mis tareas docentes. En el semestre de verano mis clases versaron sobre «Lógica»[120]. En el siguiente semestre
1934-1935
di el primer curso sobre Hölderlin[121]. En 1936 empezaron los cursos sobre Nietzsche[122]. Todos los que pudieron oírlas entendieron que se trataba de una discusión con el nacionalsocialismo.

SPIEGEL: ¿Cómo se desarrolló la transmisión del cargo? ¿No participó Vd. en la ceremonia?

HEIDEGGER: No, rehusé participar en ella.

SPIEGEL: ¿Fue su sucesor un miembro comprometido del partido?

HEIDEGGER: Era de Derecho; *Der Alemanne*, el periódico del partido, anunció su nombramiento como rector con grandes titulares: «El primer rector nacionalsocialista de la Universidad»[123].

SPIEGEL: ¿Tuvo Vd. después dificultades con el partido o cómo fue la cosa?

HEIDEGGER: Estaba permanentemente vigilado.

SPIEGEL: ¿Puede Vd. dar un ejemplo?

HEIDEGGER: Sí, el caso del Dr. Hanke.

SPIEGEL: ¿Cómo llegó a saberlo?

HEIDEGGER: Porque él mismo vino a decírmelo. Se había ya doctorado en el semestre de invierno de
1936-1937,
y durante el semestre de verano del 37 fue miembro de mi seminario. Había sido enviado por el SD para vigilarme.

SPIEGEL: ¿Y cómo decidió de repente ir a verle?

HEIDEGGER: Tras mi seminario sobre Nietzsche del semestre de

verano del 37 y tal como en él se desarrolló el trabajo, me confesó que no podía ya aceptar la vigilancia que le habían encomendado y que quería poner en mi conocimiento esta situación, con vistas a mi ulterior actividad académica.

SPIEGEL: ¿No tuvo Vd. además otras dificultades con el partido?

HEIDEGGER: Sólo sé que mis escritos no podían ser reseñados, por ejemplo, el artículo «La doctrina de Platón acerca de la verdad». Mi conferencia sobre Hölderlin[124], que pronuncié en 1936 en el Instituto Germánico de Roma, fue atacada de forma rastrera en la revista de las Juventudes Hitlerianas *Wille und Macht*. La polémica que en el verano de 1934 se inició contra mí en la revista de E. Krieck *Volk im Werden* deberían volverla a leer los interesados. En el Congreso Internacional de Filosofía de Praga, en 1934, no formé parte de la delegación alemana ni fui invitado a participar. De igual forma, seguí siendo excluido en el Congreso Internacional de Descartes de París, en 1937, lo cual resultó en París tan extraño que la dirección del Congreso allí —el profesor Bréhier, de la Sorbona— se dirigió por su cuenta a mí para preguntarme por qué yo no formaba parte de la delegación alemana. Contesté que podrían informarse de este caso en el ministerio de Educación del Reich, en Berlín. Algún tiempo después me llegó de Berlín el requerimiento de integrarme con posterioridad en la delegación, cosa que rechacé. Las conferencias «¿Qué es Metafísica» y «De la esencia de la verdad» tuvieron que venderse, sin título en la cubierta, bajo cuerda. Después de 1934, el discurso del rectorado fue inmediatamente retirado de la venta por orden del partido. Sólo debía ser comentado en los campamentos de profesores nacionalsocialistas como objeto de polémica política.

SPIEGEL: Cuando en 1939 la guerra…

HEIDEGGER: En el último año de guerra, quinientos de los más conocidos científicos y artistas fueron liberados de cualquier tipo de servicio militar. A mí no me incluyeron entre ellos; al contrario, fui destinado en el verano de 1944 a trabajos de atrincheramiento al otro lado del Rin, en Kaiserstuhl.

SPIEGEL: En el otro lado, en la parte suiza, cavó trincheras Karl Barth[125].

HEIDEGGER: Es interesante cómo sucedió. El rector invitó a todo el cuerpo docente a ir al aula 5 y pronunció un breve discurso del siguiente tenor: lo que iba a decir había sido acordado con el jefe del distrito y con el jefe de la región del NS. Quería dividir todo el cuerpo docente en tres grupos: primero, el de los profesores de los que se podía prescindir totalmente; segundo, el de los que se podía prescindir a medias; y el tercero, el de los imprescindibles. En el primer lugar de los totalmente innecesarios fue citado Heidegger y luego Ritter[126]. En el semestre de invierno de 1944-1945, cuando acabé de cavar trincheras en el Rin, di un curso con el título: «Poetizar y pensar»[127], en cierto sentido una continuación de mi curso sobre Nietzsche, es decir, de la discusión con el nacionalsocialismo. Después de la segunda hora, fui enrolado en la *Volkssturm*[128]; de los profesores que fueron llamados, yo era el más viejo.

SPIEGEL: Creo, profesor Heidegger, que no es necesario que oigamos los hechos hasta su jubilación *de facto* o, digamos, hasta su jubilación legal. Son, ciertamente, conocidos.

HEIDEGGER: Conocidos, desde luego, no son. Es un asunto bastante feo.

SPIEGEL: A no ser que Vd. quiera decir algo.

HEIDEGGER: No.

SPIEGEL: Quizá debamos resumir: en 1933 cayó Vd., como persona apolítica en sentido estricto, no en sentido amplio, en la política de ese supuesto resurgimiento…

HEIDEGGER:…en el camino de la Universidad…

SPIEGEL:…en el camino de la Universidad. Un año después, más o menos, abandonó Vd. la función que había aceptado. Pero en un curso de 1935, que fue publicado en 1953 con el título de *Introducción a la Metafísica*, decía Vd.: «Lo que hoy —se trata, pues, de 1935— se ofrece por ahí como filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene lo más mínimo que ver con la interna verdad y la grandeza de este movimiento (a saber, con el encuentro de la técnica, extendida en todo el planeta, y del hombre moderno), pesca en esas turbias aguas de los “valores” y las “totalidades”»[129].

¿Añadió Vd. el texto entre paréntesis en 1953, en el momento de imprimir —como si quisiera explicar al lector de 1953 dónde había visto Vd. «la interna verdad y la grandeza del movimiento», es decir, del nacionalsocialismo— o estaban ya los paréntesis explicativos en 1935?

HEIDEGGER: Estaban ya en mi manuscrito, lo cual correspondía exactamente a la concepción que yo entonces tenía de la técnica, y no todavía a la concepción posterior de la esencia de la técnica como im-posición. Si no lo expuse oralmente fue porque estaba convencido de que mis oyentes lo entenderían correctamente; los tontos, espías y fisgones entendieron otra cosa… que es lo que querían.

SPIEGEL: Seguramente incluiría Vd. también ahí al movimiento comunista.

HEIDEGGER: Sí, por supuesto, como determinado por la técnica planetaria.

SPIEGEL: ¿Quién sabe si no incluiría Vd. también la totalidad de los esfuerzos norteamericanos?

HEIDEGGER: También eso lo diría. Mientras, a lo largo de los últimos treinta años, se ha hecho cada vez más claro que el movimiento planetario de la técnica moderna es un poder cuya capacidad de determinar la historia apenas puede apreciarse. Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia.

SPIEGEL: Pero «la» democracia no es más que un concepto colectivo, bajo el que caben muy diversas ideas. La cuestión es si todavía es posible una transformación de esta forma política. Después de 1945 se ha manifestado Vd. sobre las aspiraciones políticas del mundo occidental y ha hablado también de la democracia, de la expresión política de la concepción cristiana del mundo y también del Estado de Derecho, y ha denominado a todas estas aspiraciones «medias tintas» (*Halbheiten*).

HEIDEGGER: Ante todo le pido que me diga dónde he hablado yo de la democracia y de todo lo demás que Vd. ha enumerado. De

«medias tintas» podría, sí, calificarlas porque no veo en ellas una efectiva discusión con el mundo técnico, porque tras ellas está siempre, a mi modo de ver, la idea de que la esencia de la técnica es algo que el hombre tiene en sus manos, lo cual, en mi opinión, no es posible. La técnica en su esencia es algo que el hombre, por sí mismo, no domina.

SPIEGEL: ¿Cuál de las corrientes que hemos esbozado sería, a su modo de ver, la más adecuada a su tiempo?

HEIDEGGER: No lo sé. Pero sí veo en ello una cuestión decisiva. Habría que aclarar, por lo pronto, lo que Vd. entiende por «tiempo». Más aún, habría que preguntar si la adecuación a su tiempo es la pauta de la «verdad interna» de la acción humana, si la acción que marca la pauta no es el pensar y el poetizar, a pesar de la mala fama de ese giro.

SPIEGEL: Pero es evidente que en ninguna época el hombre ha dominado sus instrumentos, véase el aprendiz de brujo. ¿No es demasiado pesimista decir: no dominaremos este instrumento, indudablemente mucho más grande, de la técnica moderna?

HEIDEGGER: Pesimismo, no. Pesimismo y optimismo son, en el ámbito de la reflexión que estamos intentando, posturas que se quedan muy cortas. Pero, sobre todo, la técnica moderna no es un instrumento y no tiene nada que ver con instrumentos.

SPIEGEL: ¿Por qué tenemos que estar tan fuertemente dominados por la técnica…?

HEIDEGGER: Yo no digo dominados. Digo que aún no tenemos un camino que corresponda a la esencia de la técnica.

SPIEGEL: Sin embargo, se le podría objetar de manera completamente ingenua: pero ¿qué es lo que está aquí dominado? Todo funciona. Cada vez se construyen más centrales eléctricas. Cada vez se producirá con mayor destreza. En la parte del mundo altamente tecnificado, los hombres están bien atendidos. Vivimos en un estado de bienestar. ¿Qué falta en realidad?

HEIDEGGER: Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada

vez más y lo desarraiga. No sé si Vd. estaba espantado, pero yo desde luego lo estaba cuando vi las fotos de la Tierra desde la Luna. No necesitamos bombas atómicas, el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra. Hace poco tuve en Provenza una larga conversación con René Char[130], el poeta y resistente, como Vd. sabe. En Provenza se han instalado ahora bases de cohetes y la región ha sido devastada de forma inimaginable. El poeta, que no es precisamente sospechoso de sentimentalismo y de glorificar el idilio, me decía que el desarraigo del hombre, que está sucediendo, es el final, a no ser que alguna vez el pensar y el poetizar logren alcanzar el poder sin violencia.

SPIEGEL: Sin embargo, hay que decir que estamos bien aquí y que en nuestro tiempo no tendremos que marcharnos; pero ¿quién sabe si el destino del hombre es estar en la Tierra? Es pensable que el hombre no tenga destino alguno. Pero, de todos modos, puede contemplarse también como una posibilidad humana salir de la Tierra a otros planetas; para lo cual falta aún seguramente mucho tiempo. Pero ¿dónde está escrito que el hombre tenga aquí su sitio?

HEIDEGGER: Si no estoy mal orientado, sé, por la experiencia e historia humanas, que todo lo esencial y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición. La literatura actual, por ejemplo, es en gran parte destructiva.

SPIEGEL: Nos molesta la palabra destructiva en la medida en que suena a nihilismo, palabra que, debido precisamente a Vd. y a su filosofía, ha ampliado enormemente su contexto significativo. Nos sorprende oír la palabra «destructiva» con relación a la literatura, aunque Vd. podría o tendría que verla formando parte íntegramente de ese nihilismo.

HEIDEGGER: Yo diría que la literatura a la que me he referido no es nihilista en el sentido que esta palabra tiene en mi pensamiento (*Nietzsche*, II, p. 335 y ss.).

SPIEGEL: Vd. ve con toda claridad, y así lo ha expresado en su obra, un movimiento universal que conduce o ha conducido ya al Estado tecnológico absoluto.

HEIDEGGER: ¡Sí! Pero justamente el Estado técnico corresponde poquísimo al mundo y la sociedad determinados por la esencia de la técnica. Frente al poder de la técnica, el Estado técnico sería su más servil y ciego esbirro.

SPIEGEL: Bien. Pero ahora se plantea la cuestión: ¿puede el individuo influir aún en esa maraña de necesidades inevitables, o puede influir la filosofía, o ambos a la vez, en la medida en que la filosofía lleva a una determinada acción a uno o a muchos individuos?

HEIDEGGER: Con esta pregunta volvemos al comienzo de nuestra conversación. Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente.

SPIEGEL: ¿Hay una relación entre su pensamiento y la venida de ese dios? ¿Hay entre ellos, a su juicio, una relación causal? ¿Cree Vd. que podemos traer al dios con el pensamiento?

HEIDEGGER: No podemos traerlo con el pensamiento, lo más que podemos es preparar la disposición para esperarlo.

SPIEGEL: Pero ¿podemos ayudar a ello?

HEIDEGGER: Preparar esa disposición sería la primera ayuda. El mundo no es lo que es y como es por el hombre, pero tampoco puede serlo sin él. Esto guarda relación, en mi opinión, con que lo que yo denomino «el ser» —usando una palabra que viene de muy antiguo, equívoca y hoy ya gastada— necesita del hombre, que el ser no es ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración. La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la «im-posición»[131]. Este nombre, malentendido con facilidad por los primeros oyentes, remite lo que dice, rectamente entendido, a la más íntima historia

de la metafísica, que aún hoy determina nuestra existencia. El imperio de la «im-posición» significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibiliadad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin.

SPIEGEL: En otros tiempos —y no sólo en otros— se ha pensado que de todos modos la filosofía actúa indirectamente con frecuencia, directamente rara vez, pero que podría actuar indirectamente muchas veces, que ha ayudado a que irrumpan nuevas corrientes. Si se piensa, tan sólo entre los alemanes, en los grandes nombres de Kant, Hegel, hasta Nietzsche, por no mencionar a Marx, puede comprobarse cómo, mediante rodeos, la filosofía ha tenido un enorme efecto. ¿Cree Vd. que este efecto de la filosofía ha terminado? Y cuando Vd. dice que la filosofía ha muerto, que ya no existe, ¿se incluye en ello la idea de que este efecto de la filosofía, aunque alguna vez se dio, hoy ya no se da?

HEIDEGGER: Lo acabo de decir: mediante otro pensamiento es posible un efecto indirecto, pero ninguno directo, como si el pensamiento pudiera ser la causa de un cambio del estado de cosas del mundo.

SPIEGEL: Discúlpenos, no queremos filosofar, de lo que no somos capaces, pero estamos en el punto en que convergen política y filosofía, por lo cual le pedimos que nos perdone, si le arrastramos ahora a un diálogo sobre ello. Vd. ha dicho exactamente que la filosofía y el individuo no pueden hacer otra cosa que…

HEIDEGGER:…ese preparar la disposición de mantenerse abiertos para la llegada o la ausencia del dios. La experiencia de esa ausencia no es algo negativo, sino una liberación para el hombre de lo que en *Ser y Tiempo* llamé la caída en el ente. A ese preparar la mencionada disposición pertenece la reflexión sobre lo que hoy hay.

SPIEGEL: Pero en realidad aún tendría que venir el famoso impulso exterior, un dios o lo que sea. Así pues, el pensamiento, por su cuenta y bastándose a sí mismo, ¿ya no puede hoy producir efectos? En otra época los produjo, en opinión de los que en ella vivían y, creo yo, en la nuestra.

HEIDEGGER: Pero no de forma directa.

SPIEGEL: Hemos nombrado ya a Kant, Hegel y Marx como grandes incitadores. Pero también de Leibniz han partido impulsos para el desarrollo de la física moderna y, con ello, para el surgimiento del mundo moderno. Creemos —lo ha dicho antes— que Vd. no cuenta ya hoy con tales efectos.

HEIDEGGER: En el sentido de la filosofía, ya no. El papel que la filosofía ha tenido hasta ahora lo han asumido hoy las ciencias. Para esclarecer suficientemente el «efecto» del pensamiento tendríamos que dilucidar más detenidamente qué significan aquí efecto y acción de producir. Sería necesario distinguir cuidadosamente entre ocasión, impulso, fomento, ayuda, impedimento y cooperación. Pero sólo lograremos la dimensión adecuada para estas distinciones cuando hayamos dilucidado suficientemente el principio de razón. La filosofía se disuelve en ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología.

SPIEGEL: ¿Y quién ocupa ahora el puesto de la filosofía?

HEIDEGGER: La cibernética.

SPIEGEL: ¿O la devoción, que se mantiene abierta?

HEIDEGGER: Pero eso ya no es filosofía.

SPIEGEL: ¿Qué es entonces?

HEIDEGGER: Yo lo llamo el otro pensar.

SPIEGEL: Vd. lo llama el otro pensar. ¿Podría formularlo un poco más claramente?

HEIDEGGER: ¿Ha pensado Vd. en la frase con la que acaba mi conferencia «La cuestión de la técnica»: «Preguntar es la devoción del pensamiento»?[132].

SPIEGEL: Hemos encontrado en el curso sobre Nietzsche una frase iluminadora. Dice Vd.: «Como en el pensamiento filosófico domina

la más alta vinculación posible, por ello todos los grandes pensadores piensan lo mismo. Pero este “lo mismo” es tan fundamental y rico que nunca un individuo lo agota, sino que cada uno se vincula a los otros cada vez más rigurosamente». Sin embargo, precisamente este edificio filosófico parece, en su opinión, haber llegado a su fin.

HEIDEGGER: Ha llegado a su fin, pero no ha desaparecido, sino que se hace presente de nuevo en el diálogo. Todo mi trabajo en los cursos y seminarios de los últimos treinta años sólo ha sido, en lo fundamental, interpretación de la filosofía occidental. El retorno a las bases históricas del pensamiento, repensar las cuestiones todavía no cuestionadas desde la filosofía griega, no es disolver la tradición. Pero sí afirmo: el modo de pensar de la metafísica tradicional, que ha acabado con Nietzsche, no ofrece ya posibilidad alguna de experimentar con el pensamiento la era técnica que ahora comienza.

SPIEGEL: Hace aproximadamente dos años, en una conversación con un monje budista[133], habló Vd. de «un método de pensamiento completamente nuevo, que sólo sería practicable por pocos hombres». ¿Quería Vd. dar a entender con ello que sólo muy poca gente puede tener las intuiciones que, a su modo de ver, son posibles y necesarias?

HEIDEGGER: «Tener» en el sentido absolutamente original de que pueden, de alguna forma, expresarlas.

SPIEGEL: Sí, pero transmitirlas para su realización es algo que, en ese diálogo con el budista, no ha expuesto con claridad.

HEIDEGGER: No puedo hacerlo. No sé nada de cómo este pensar «actúa». Puede ser que hoy el camino del pensamiento conduzca al silencio, para preservarlo de que, al cabo de un año, sea malvendido. Puede que se necesiten trescientos años para que «actúe».

SPIEGEL: Lo comprendemos muy bien. Pero como no vamos a vivir dentro de trescientos años, sino que vivimos aquí y ahora, el silencio nos está vedado. Nosotros, políticos, semipolíticos, ciudadanos, periodistas, etc., tenemos inexcusablemente que tomar

decisiones. Con el sistema en el que vivimos tenemos que organizamos, que intentar cambiarlo, tenemos que atisbar la angosta puerta de las reformas, la todavía más angosta puerta de la revolución. Esperamos ayuda de los filósofos, naturalmente una ayuda indirecta, mediante rodeos. Y entonces oímos: no puedo ayudaros.

HEIDEGGER: Yo tampoco.

SPIEGEL: Lo cual tiene que descorazonar a los no filósofos.

HEIDEGGER: No puedo, porque las cuestiones son tan difíciles que iría contra el sentido que la tarea del pensamiento tiene presentarse inmediatamente en público a predicar y repartir censuras morales. Quizá haya que aventurarse a decir: al misterio del poder planetario de la esencia impensada de la técnica corresponde la provisionalidad y la modestia del pensamiento que intenta meditar sobre eso que permanece impensado.

SPIEGEL: ¿No se cuenta Vd. entre los que, si fueran oídos, indicarían un camino?

HEIDEGGER: ¡No! No conozco el camino de una transformación inmediata del actual estado de cosas del mundo, en el supuesto de que tal cosa sea humanamente posible. Pero me parece que el pensamiento que yo he intentado podría despertar la ya mencionada disposición, esclarecerla y fortalecerla.

SPIEGEL: Una respuesta clara. Pero ¿puede un pensador lícitamente decir: esperad, que dentro de trescientos años se nos ocurrirá algo?

HEIDEGGER: No se trata sólo de esperar hasta que, pasados trescientos años, se le ocurra al hombre algo, sino de, sin pretensiones proféticas, pensar el futuro a partir de los rasgos decisivos de la época actual, apenas pensados. El pensar no es pasividad, sino, en sí mismo, la acción que está en diálogo con el destino del mundo. Me parece que la distinción entre teoría y praxis, surgida de la metafísica, y la idea de una transmisión entre ambas cierra el camino a la clara visión de lo que yo entiendo por pensar. Ta vez deba mencionar aquí mi curso titulado *¿Qué significa pensar?*[134], que apareció en 1954. Es tal vez un signo de nuestra época que sea precisamente éste el escrito menos leído de todas mis

publicaciones.

SPIEGEL: Siempre ha sido, claro está, un malentendido de la filosofía pensar que el filósofo debía producir directamente con su filosofía algún tipo de efecto. Volvamos al principio. ¿No cabría entender el nacionalsocialismo como la realización de ese «encuentro planetario», por un lado, y, por otro, como la última, peor, más fuerte y a la vez más importante protesta contra ese encuentro de la «técnica planetariamente establecida» y el hombre moderno? Manifiestamente hay en Vd. una tensión interna, pues muchos productos secundarios de su actividad no pueden verdaderamente explicarse más que porque Vd. se agarra con distintas partes de su ser, que no afectan al meollo filosófico, a muchas cosas que, como filósofo, sabe que no tienen consistencia, tales como los conceptos de «patria», «arraigo» o similares. ¿Cómo se armoniza esto, técnica planetaria y patria?

HEIDEGGER: Yo no diría eso. Me parece que Vd. toma la técnica como algo demasiado absoluto. Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica. El nacionalsocialismo iba sin duda en esa dirección; pero esa gente era demasiado inexperta en el pensamiento como para lograr una relación realmente explícita con lo que hoy acontece y que está en marcha desde hace tres siglos.

SPIEGEL: Esa explícita relación, ¿la tienen hoy los norteamericanos?

HEIDEGGER: Tampoco la tienen. Están todavía enredados en un pensamiento que, como buen pragmatismo, ayuda sin duda al operar y manipular técnico, pero al mismo tiempo obstruye el camino de una reflexión sobre lo peculiar de la técnica moderna. Entretanto en los EE. UU. se suscitan aquí y allí intentos de liberarse del pensamiento pragmático-positivista. ¿Y quién de nosotros puede decidir si un día en Rusia y en China no resurgirán antiguas tradiciones del «pensamiento», que colaboren a hacer posible para el hombre una relación libre con el mundo técnico?

SPIEGEL: Pero si nadie la tiene y si el filósofo no puede dársela…

HEIDEGGER: Hasta dónde podrá llegar mi pensamiento y en qué medida vaya a ser acogido y fructifique, es algo que no depende de mí. En 1957, en una conferencia titulada «El principio de identidad»[135], que pronuncié con ocasión del jubileo de la Universidad de Friburgo, me atreví a mostrar en unos pocos pasos en qué medida, a una experiencia pensante de aquello en lo que descansa lo peculiar de la técnica moderna, se le abre la posibilidad de que el hombre experimente la relación con una exigencia, que no sólo puede oír, sino que él mismo pertenece a ella. Mi pensamiento está en una ineludible relación con la poesía de Hölderlin. Tengo a Hölderlin no por un poeta cualquiera cuya obra es, junto a otras muchas, tema de los historiadores de la literatura. Hölderlin es para mí el poeta que enseña el futuro, que espera al dios, y que, por tanto, no puede quedar como mero objeto de investigación histórico-literaria.

SPIEGEL: A propósito de Hölderlin —le pedimos disculpas porque, una vez más, tenemos que citar—: en su curso sobre Nietzsche decía Vd. que «el tan citado antagonismo entre lo dionisíaco y lo apolíneo, entre la pasión sagrada y la representación serena, es una oculta ley de estilo que determina históricamente lo alemán, y tenemos que prepararnos y estar dispuestos a que un día cobre forma. Esa oposición no es una fórmula con la que nos limitemos a describir “cultura”. Hölderlin y Nietzsche han colocado, con este antagonismo, un signo de interrogación ante la tarea que los alemanes tienen de encontrar su esencia histórica. ¿Entenderemos este signo? Una cosa es segura: si no lo entendemos, la historia nos lo hará pagar caro». No sabemos en qué año escribió Vd. esto, pero suponemos que en 1935.

HEIDEGGER: Presumiblemente la cita pertenece al curso sobre Nietzsche de
1936-1937
La voluntad de poder como arte. Pero puede haber sido escrito en los años siguientes.

SPIEGEL: Sí. ¿Podría Vd. explicar esto algo más? Pues es algo que nos lleva de un camino general a un destino concreto de los alemanes.

HEIDEGGER: Lo que esa cita dice podría también decirlo así: estoy convencido de que sólo partiendo del mismo lugar del que ha surgido la técnica moderna puede prepararse un cambio, que no puede producirse mediante la adopción del budismo zen o de cualquier otra experiencia oriental del mundo. Para una transformación del pensamiento necesitamos apoyarnos en la tradición europea y reapropiárnosla. El pensamiento sólo se transforma por un pensamiento que tenga su mismo origen y determinación.

SPIEGEL: Precisamente en ese lugar, en el que ha surgido el mundo técnico, tiene él, cree Vd…

HEIDEGGER:…que ser superado en sentido hegeliano, no eliminado, sino superado, pero no únicamente por el hombre.

SPIEGEL: ¿Atribuye Vd. a los alemanes una tarea especial?

HEIDEGGER: Sí, en el sentido del diálogo con Hölderlin.

SPIEGEL: ¿Cree Vd. que los alemanes tienen una cualificación específica para ese cambio?

HEIDEGGER: Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua.

SPIEGEL: ¿Se explica Vd. así que en los países románicos, sobre todo en Francia, haya Vd. tenido tan gran influencia?

HEIDEGGER: Porque ven que con toda su gran racionalidad no consiguen calar en el mundo actual, cuando se trata de comprender el origen de su esencia. El pensamiento se traduce tan escasamente como la poesía. Como mucho puede transcribirse. En cuanto se hace una traducción literal, todo resulta alterado.

SPIEGEL: Un pensamiento desazonante.

HEIDEGGER: Sería bueno que esta desazón trajese seriedad a gran escala y se considerase por fin qué decisiva transformación ha sufrido el pensamiento griego al ser traducido al latín, un acontecimiento que aún hoy nos impide una comprensión suficiente

de las palabras clave del pensamiento griego.

SPIEGEL: Profesor, nosotros realmente siempre partiríamos de la posición optimista de que algo se comunica, de que algo se puede traducir, pues, cuando cesa el optimismo de que determinados pensamientos pueden comunicarse por encima de las fronteras lingüísticas, amenaza el provincianismo.

HEIDEGGER: ¿Calificaría Vd. de «provinciano» al pensamiento griego frente al modo de conceptuar del Imperio romano? Las cartas comerciales pueden traducirse a todos los idiomas. Las ciencias —que para nosotros hoy significan las ciencias de la naturaleza con la física matemática como ciencia fundamental— son traducibles a todas las lenguas, o, mejor dicho, no se traducen, sino que hablan el mismo lenguaje matemático. Estamos rozando aquí un campo amplio y difícil de recorrer.

SPIEGEL: Quizá esto entre también en este tema: en este momento, hay, sin exageración, una crisis del sistema democrático parlamentario. La hay desde hace mucho. Especialmente en Alemania, pero no sólo en Alemania. La hay también en los países clásicos de la democracia, Inglaterra y Norteamérica. En Francia ya no hay crisis. La pregunta es: ¿no pueden venir de los pensadores, si Vd. quiere como productos secundarios, indicaciones de que este sistema tiene que ser sustituido por otro y qué aspecto deba tener el nuevo, o indicaciones de que tiene que ser posible una reforma, y también de cómo podría hacerse? De lo contrario, seguimos en lo mismo: que el hombre no educado filosóficamente —que es normalmente quien tiene el control de la situación (aunque él no la haya dispuesto así) y quien está controlado por la situación— saque conclusiones falsas, y quizá incluso tome decisiones espantosas. Así pues, ¿no debería el filósofo estar dispuesto a pensar cómo pueden los hombres arreglar su convivencia en este mundo, que ellos mismos han tecnificado y que quizá les supera? ¿No se espera con razón del filósofo que dé indicaciones de cómo imagina él una vida posible? Y si no lo hace, ¿no falta el filósofo a una parte, que por mí puede ser pequeña, de su oficio y de su vocación?

HEIDEGGER: Por lo que yo veo, un individuo no está en condiciones de captar la totalidad de mundo con el pensamiento como para poder dar orientaciones prácticas; y esto es así incluso en

lo que se refiere a la tarea de encontrar una nueva base para el propio pensamiento. En la medida en que, de cara a la gran tradición, se toma a sí mismo en serio, se le exige demasiado al pensamiento si tiene que aplicarse a dar orientaciones. ¿Con qué derecho podría hacerlo? En el ámbito del pensamiento no hay argumentos de autoridad. La única medida del pensamiento proviene de la cosa misma que ha de pensar. Pero ésta es ante todo problemática. Para hacer comprensible esta situación sería necesario ante todo una dilucidación de las relaciones entre la filosofía y las ciencias, cuyos resultados técnico-prácticos hacen que un pensamiento al estilo de la filosofía aparezca hoy cada vez más como algo superfluo. A la difícil situación en la que, respecto de su propia tarea, el pensamiento se encuentra, corresponde una extrañeza, nutrida precisamente de la posición preponderante de las ciencias, ante el pensamiento que tiene que rehusar responder a las cuestiones prácticas e ideológicas, que la actualidad exige.

SPIEGEL: Profesor, en el ámbito del pensamiento no hay argumentos de autoridad. Tampoco puede entonces sorprender que también al arte moderno le sea difícil proponer argumentos de autoridad. Sin embargo, Vd. lo llama «destructivo». El arte moderno se entiende a sí mismo con frecuencia como un arte experimental. Sus obras son intentos…

HEIDEGGER: Yo me dejo gustosamente enseñar.

SPIEGEL:…intentos de salir de una situación de aislamiento del hombre y del artista, y entre cien intentos surge, de vez en cuando, el éxito.

HEIDEGGER: La gran pregunta es ésta: ¿dónde está el arte? ¿Cuál es su lugar?

SPIEGEL: Bien, pero Vd. exige del arte algo que ya no exige al pensamiento.

HEIDEGGER: Yo no exijo nada del arte. Tan sólo digo que hay que preguntar qué lugar ocupa.

SPIEGEL: Y si el arte no sabe cuál es su lugar, ¿por eso es destructivo?

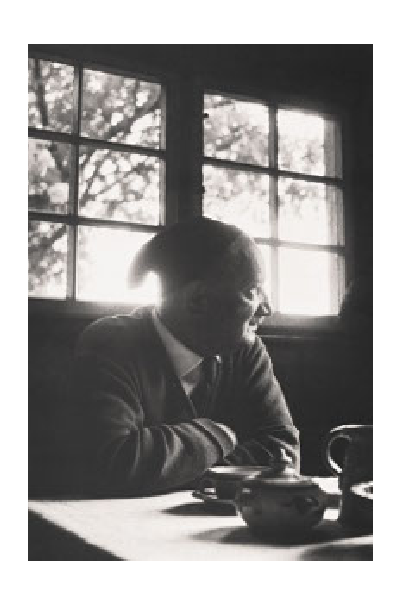
HEIDEGGER: Bien, táchelo. Pero querría dejar claro que no veo en

qué sentido el arte moderno puede dar una orientación, que, sobre todo, sigue siendo oscuro dónde ve él lo más propio del arte o por lo menos dónde lo busca.

SPIEGEL: También el artista carece de vínculos con la tradición. Podría perfectamente encontrarlos y decir: sí, así se pudo pintar hace seiscientos, trescientos o treinta años. Pero ahora él ya no puede pintar así. Aunque quisiera, no podría. Pues entonces el pintor más grande sería el genial falsificador Hans van Meegeren, que podía pintar «mejor» que los otros. Pero eso no puede ser. Así pues, el artista, el escritor, el poeta se encuentran en una situación similar a la del pensador. ¡Cuántas veces tenemos que decir: cierra los ojos!

HEIDEGGER: Si se toma como marco para la coordinación de arte, poesía y filosofía la «actividad cultural» entonces se tienen que poner al mismo nivel. Pero si se vuelve problemática no sólo la actividad, sino lo que se denomina «cultura», entonces la reflexión sobre esa problematicidad cae dentro del cometido del pensamiento, cuya crítica situación apenas puede dejar de pensarse. Pero la máxima penuria del pensamiento estriba en que hoy, por lo que puedo apreciar, no habla aún ningún pensador que sea lo suficientemente «grande» como para llevar al pensamiento, inmediatamente y de forma plástica, ante su tema y ponerlo así en su camino. Para nosotros, los hombres de hoy, la magnitud de lo por pensar es demasiado grande. Quizá podamos esforzarnos en construir la pasarela, angosta y que no lleva muy lejos, de un tránsito.

SPIEGEL: Profesor Heidegger, le damos gracias por esta conversación.



MARTIN HEIDEGGER, (Messkirch, 1889 - Friburgo de Brisgovia, 1976) es una de las figuras clave de la filosofía contemporánea. Estudió con Husserl y fue profesor de filosofía en las universidades de Marburgo y Friburgo. En esta última ejerció como rector entre 1933 y 1934. Su obra filosófica gira en torno al concepto del Ser, empezando por una hermenéutica de la existencia y pasando por la dilucidación de la noción griega de la verdad.

Notas

[1] La reciente polémica en la que han participado buena parte de los historiadores alemanes (*«Historiker-Streit»*) muestra con toda claridad cuán difícil es disociar las dos caras del nazismo, realidad histórica y categoría moral, y cómo, sin embargo, sigue siendo imprescindible conseguir una mínima asimilación del fenómeno histórico-espiritual del nazismo. < <

[2] Aubenque (1988), p. 122. <<

[3] Véase la serie de artículos citados en la Bibliografía. <<

[4] Ott cita, a partir del diario del vicerrector Sauer, la intervención decisiva en pro de Heidegger del gran filólogo clásico Wolfgang Schadewall y la carta del también filólogo clásico Wolfgang Aly al encargado de asuntos universitarios del ministerio de Educación de Baden, conservada en su archivo, cuyo tenor es inequívoco: «Poniendo en práctica el primero de los puntos discutidos en nuestra reciente entrevista, referente a la conjunción de los profesores nacionalsocialistas, hemos comprobado que el profesor Heidegger ya ha entrado en contacto con el ministerio prusiano de Cultura. Tiene nuestra más completa confianza, de forma que le pedimos que le considere por ahora nuestro hombre de confianza en la Universidad de Friburgo» (cfr. Ott (1988a), p. 67). < <

[5] Cfr. *infra*, p. 35. < <

[6] En la misma carta citada en la nota 3, Aly continúa: «El colega Heidegger no es miembro del partido y tampoco considera práctico, por el momento, llegar a serlo, para tener las manos libres frente a los otros colegas, cuya posición no es aún clara o es incluso enemistosa». < <

[7] Cfr. *infra*, p. 28. < <

[8] Citado por Ott (1984a), p. 109. < <

[9] Cfr. Ott (1984a), p. 110. <<

[10] El texto completo del decreto se encuentra en Martin (1986), pp. 62-64. < <

[11] Cfr. *infra*, p. 37. <<

[12] Véase nota 18 de la entrevista al *Spiegel*. <<

[13] Todas ellas están contenidas en los documentos publicados en Schneeberger (1962). < <

[14] Cfr. Ott (1984a), pp. 124-126. < <

[15] Cfr. Ott, *op. cit.*, p. 117. < <

[16] Cfr. Ott, *op. cit.*, p. 118. < <

[17] Cfr. Martin y Schramm (1986), pp. 25-26. < <

[18] Cfr. Ott (1984b), pp. 356-357. < <

[19] Testimonio del aislamiento y soledad en que Heidegger se veía es, por ejemplo, la carta a Jaspers del 1 de julio de 1935. < <

[20] Farías (1987), p. 213. < <

[21] Löwith (1986), p. 57. < <

[22] Biemel (1986), p. 72. < <

[23] El texto proviene de una nota que Heidegger envió al profesorado en los momentos de la crisis del decanato de Wolf. Citado por Ott (1984a), p. 116. <<

[24] Löwith (1946), pp. 350-351. <<

[25] Cfr., por ejemplo, el testimonio de Max Müller en Martin y Schramm (1986), p. 15. <<

[26] *Op. cit.*, p. 351. <<

[27] Martin (1986), que ha realizado un estudio sobre el eco del Discurso en las restantes Universidades, lo considera, en ese contexto comparativo, como una auténtica excepción. <<

[28] Aubenque (1988), p. 120. <<

[29] *Infra*, p. 14. < <

[30] *Gesamtausgabe* (GA), 40, p. 41. < <

[31] K. D. Bracher ha insistido en esta infravaloración de los elementos revolucionarios del nazismo en *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia*, Alfa, Barcelona, 1983. <<

[32] A este respecto son muchos los intérpretes que conceden un valor simbólico de confrontación cultural, y no sólo filosófica, al enfrentamiento público de Davos entre Heidegger y Cassirer sobre la filosofía de Kant. La clara victoria de aquél sobre éste poseía un alto significado. Cfr., por ejemplo, Jonas (1988), Aubenque (1988), Farías (1987). < <

[33] *Sein und Zeit*, p. 298. <<

[34] Cfr. *infra*, pp. 25-26. < <

[35] *Die Zeit des Weltbildes*, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, p. 69. <<

[36] *Einführung in die Metaphysik*, GA, 40. p. 208. La aparición de este texto en 1953 dio lugar a una fuerte polémica que abrió Habermas, entonces estudiante, y en la que intervino el propio Heidegger con una carta a *Die Zeit*. < <

[37] No ignoro que el capítulo sobre temporalidad e historicidad de *Ser y Tiempo* contiene *in nuce* las bases de la posterior hermenéutica de la historia del ser e introduce, brevemente, algunos de los conceptos mencionados. Pero el grueso de la analítica existencial no se ha instalado aún en la perspectiva histórica radical que se anuncia desde los años treinta. < <

[38] Sebastian Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, Fischer, Frankfurt, 1981, p. 47. < <

[39] *Brief über den Humanismus*, GA, 9. <<

[40] *Nietzsche*, II, Neske, Pfullingen, 1962, p. 309. <<

[41] *Überwindung der Metaphysik*, en *Vortrage und Aufsätze*, I, Neske, Pfullingen, pp. 85-86. < <

[42] *Op. cit.*, pp. 81-82. <<

[43] Cfr. a este respecto mi libro *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987, pp. 191-192. <<

[44] Cfr. Petzet (1983), pp. 102-105. <<

[45] *Sólo un Dios puede salvarnos todavía*, en *Revista de Occidente*, tercera época, n.º 14, diciembre 1976, trad. de Carlos Gurméndez. <<

[46] *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (partido obrero alemán nacionalsocialista). < <

[47] *Aufbruch* es traducido aquí por «resurgir», pero también, posteriormente, por «surgimiento» y «puesta en marcha». <<

[48] La colocación de carteles contra los judíos en el interior de las Universidades fue una de las iniciativas de la campaña «contra el espíritu antialemán» que, apoyada por el ministerio de Goebbels, lanzó en el mes de abril de 1933 la *Nationalsozialistische deutsche Studentenbund* (Liga de estudiantes alemanes nacionalsocialistas) de Berlín y que inmediatamente se extendió a toda Alemania. Su acto culminante fueron las célebres quemas de libros de mayo del 33. En el contexto de esta campaña se inscribe el decreto del gobierno de Baden de 5 de abril de 1933 por el que se licenciaba a todos los funcionarios judíos y cuya aplicación a la Universidad fue uno de los problemas del rectorado de Heidegger. < <

[49] Georg von Hevesy (1885-1966), catedrático de Química en la Universidad de Friburgo de 1926 a 1934. La intervención de Heidegger coadyuvó a que no se le aplicara el mencionado decreto. No obstante, emigró a Copenhague en 1934. En 1943 recibió el premio Nobel de Química. <<

[50] Siegfried Tannhauser (1885-1962), catedrático de Medicina y director de la clínica universitaria de Friburgo, fue retirado forzosamente de su puesto en 1934, emigrando a Boston. <<

[51] Se trata de la traducción de Gérard Granel, publicada por T. E. R. (Editions Trans-Europ-Repress), Paris, 1982. Con posterioridad, la revista *Le Débat* ha publicado una nueva traducción, a cargo de François Fédier, que recoge también las notas y reflexiones de 1945: «L'Université allemande envers et contre tout elle-même» y «Le rectorat, 1933-1934», *Le Débat*, n.º 28, noviembre, 1983. < <

[52] *Nur noch ein Gott kann uns retten* (Sólo un Dios puede aún salvarnos), *Der Spiegel*, n.º 23/1976. Incluida en este mismo volumen. < <

[53] *Führer* es traducido indistintamente por «dirigente», «guía» y «jefe». < <

[54] Traduzco *Dasein* por «existencia». Aunque, como es bien sabido, *Dasein* es un término técnico del pensamiento heideggeriano que designa el hecho de que el hombre es el lugar o el «ahí» del ser, no me parece necesario, en el contexto de este discurso, hacer explícita referencia, mediante una traducción como «ser-ahí» o «ahí del ser», a esa especial característica ontológica. «Existencia» o «existencia humana» son suficientes para una correcta comprensión de este texto de Heidegger. <<

[55] *Selbstverwaltung*: literalmente, «autoadministración», «autogobierno». Dejo «autonomía» por ser en español el término típico en el ámbito universitario. < <

[56] *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität ist der ursprüngliche, gemeinsame Wille zu ihrer Wesen*. La expresión «voluntad de esencia» es poco castellana, pero prefiero dejarla así, para mantener el tono rotundo y enfático del discurso, que se rompería si se tradujera —quizá más acertadamente—, mediante la paráfrasis interpretativa «voluntad de que [la Universidad] sea lo que en su esencia es». <<

[57] *Fragwürdige*: lo traduzco literalmente como «lo digno de ser cuestionado», sentido que Heidegger ha acentuado en múltiples ocasiones, y no simplemente como «lo problemático». < <

[58] Fragen es traducido indistintamente por «preguntar», «interrogar», «cuestionar». < <

[59] «El nuevo derecho estudiantil» hace referencia a los inicios de la reforma legislativa —comenzada en mayo de 1933 y finalizada en 1933—, por la que, en aplicación del *Führerprinzip*, se unificaban las asociaciones estudiantiles y se sometían a una estricta organización jerárquica. < <

[60] *Arbeitsdienst.* El servido del trabajo, voluntario u obligatorio, era una figura ya existente, que Heidegger no hace más que integrar en su discurso. Desarrollado a partir de los campos de trabajo de los movimientos estudiantiles de los años veinte, la idea de un trabajo voluntario al servicio de la comunidad fue promovida legalmente, en el contexto del creciente paro, por el gobierno de Brüning en 1931. El régimen nazi lo estableció como una obligación para todos los jóvenes de ambos sexos comprendidos entre los dieciocho y los veinticinco años. < <

[61] *Fachschaften*. Traduzco *Fachschaft* como «especialidad», significando tanto el ámbito propio de una ciencia organizado institucionalmente, como también la reunión o agrupamiento de todos los que estudian esa especialidad. < <

[62] Traduzco *Mitwissenschat* por «el saber que ya tienen». La idea que el discurso expresa es que el estudiantado, por su enraizamiento en el pueblo y su Estado, tiene ya un saber sobre ellos que no debe ser desechado, sino elevado a la forma de ciencia. < <

[63] *Alles Grosse steht in Sturm*. El texto griego, llanamente traducido, dice: «todo lo grande está en peligro (corre el riesgo de perecer)». La traducción poetizante de Heidegger, con la introducción de la palabra *Sturm* («tempestad», pero también «asalto»), muy utilizada por el lenguaje nazi, deja un cierto aire de ambigüedad. < <

[64] Wilhelm von Möllendorf, catedrático de Anatomía, fue elegido rector el 17 de diciembre de 1932 y, según la costumbre de la Universidad de Friburgo, no tomaba posesión hasta el comienzo del semestre de verano siguiente, el 15 de abril de 1933. Perteneciente al partido socialdemócrata, estuvo tan sólo cinco días en el cargo. Presentó su dimisión al senado de la Universidad el 20 de abril ante las presiones de la prensa nazi y de las autoridades locales de Friburgo, no tanto del ministerio (cfr. para todo lo relacionado con el rectorado de Heidegger el exhaustivo estudio de Hugo Ott «Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34», en *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins («Schau-ins-Land»),* n.º 102 (1983) y 103 (1984). < <

[65] Joseph Sauer, catedrático de la Facultad de Teología, reputado historiador de la Iglesia y arqueólogo, fue rector de la Universidad de Friburgo desde el 15-4-1932 hasta el 15-4-1933. Sus diarios, consultados por Hugo Ott, son una importante fuente documental para el conocimiento de esta época de la Universidad friburguesa. <<

[66] La traducción del texto de *¿Qué es Metafísica?* que Heidegger cita la tomo de la versión de Xavier Zubiri, publicada en la revista *Cruz y Raya*, n.º 6 (1933), por ser precisamente la traducción española a la que Heidegger se refiere. *Was ist Metaphysik?* se publicó en Friedrich Cohn, Bonn, 1929. Recogido en *Wegmarken*, tomo 9 de la *Gesamtausgabe* (Obras completas) —GA en lo sucesivo —, Klostermann, Frankfurt, 1976. Además de la citada traducción de Zubiri, existe otra de Oberdam Coletti en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1967. < <

[67] *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt, 1943; recogido en *Wegmarken*, GA, tomo 9. Trad. castellana de E. García Belsunce, *Sobre la esencia de la verdad*, en *Ser, verdad y fundamento*, Monte Avila, Caracas, 1968, y de Carlos Astrada en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, n.º 1 (1948). También la citada edición de *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* incluye traducción. < <

[68] *Platonslehre von der Wahrheit*, recogido en *Wegmarken*, GA, tomo 9. Trad. castellana de J. D. García Bacca, *Doctrina de la verdad según Platon y Carta sobre el Humanismo*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1950, y de Norberto V. Silvestti en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, n.º 10-12 (1952-1953).

< <

[69] Como Heidegger señala más adelante, lo que el texto denomina «ciencia política» nada tiene que ver con la disciplina académica «ciencia política» o «politología», sino con una concepción politizada de la ciencia, es decir, con la idea de que la investigación científica y, por ende, la entera actividad académica debían subordinarse a los valores e intereses del pueblo conformado en el Estado. Sirvan como expresiva muestra de esta concepción las palabras que el nuevo ministro de educación de Baviera, Hans Schemm, pronunció ante un grupo de profesores de la Universidad de Munich: «A partir de ahora no les debe importar si esto o aquello es verdad, sino sólo si está de acuerdo o no con el sentido de la revolución nacionalsocialista» (citado por Karl Dietrich Bracher, *La dictadura alemana*, 1, Alianza, Madrid, 1973, p. 357). < <

[70] Heidegger está refiriéndose, sin duda, a la actitud despectiva para con el nacionalsocialismo que tenían la aristocracia y la alta burguesía conservadora y culta, actitud bastante extendida en los ambientes académicos. < <

[71] La relación intelectual de Heidegger con Jünger, iniciada en los años treinta, quedó plasmada en el artículo «Über die Linie», que Heidegger publicó en 1955 en el volumen de homenaje a E. Jünger titulado *Freundschaftliche Begegnungen* (Klostermann, Frankfurt), respuesta, a su vez, a otro artículo que con el mismo título Jünger había publicado en el volumen de homenaje a Heidegger con motivo de su sesenta cumpleaños (*Anteile*, Klostermann, Frankfurt, 1950). Posteriormente Heidegger publicó por separado su artículo con el nuevo título «Zur Seins frage», recogido hoy en GA, tomo 9. Trad. castellana «Sobre la cuestión del ser», de Germán Bleiberg, *Revista de Occidente*, Madrid, 1958. <<

[72] Werner Brock
(1901-1974)
se habilitó bajo la dirección de Heidegger en 1931 y trabajó ayudante suyo hasta que fue retirado de la docencia en octubre de 1933 al aplicársele el decreto contra el funcionariado judío. Emigró a Cambridge y en 1946 volvió a Friburgo con un encargo docente especial. <<

[73] *Nietzsches Wort: Gott ist tot*, en *Holzwege*, GA, tomo 5. Trad. castellana de J. Rovira Armengol, *Sendas perdidas*, Losada. Buenos Aires, 3.ª ed., 1979. < <

[74] *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaxitnander und Parmenides),* anunciado como el tomo 35 de la GA, aún sin publicar. < <

[75] *Aus-einander-setzung*. Traduzco esta expresión, tal como sugieren los guiones que separan los distintos componentes de la palabra, de manera literal: «posición de uno frente a otro». El sentido habitual de *Auseinanderselzung* es debate, discusión, pero Heidegger quiere resaltar el carácter manifestativo, revelador de cada uno de los contendientes que la discusión, en cuanto posición-de-uno-frente-a-otro, tiene. <<

[76] Juego de palabras entre *Wissenschaft* (ciencia) y *Wissen* (saber), imposible de mantener en castellano. <<

[77] *Selbstenthauptung*, literalmente «autodecapitación». Juego de palabras con *Selbstbehauptung*, «autoafirmación», basado en la raíz *Haupt*, «cabeza». Sin embargo, para mantener en español la contraposición a «autoafirmación» he traducido *Selbstenthauptung* por «autonegación». < <

[78] Se trata del entonces ministro de Enseñanza y Cultura del *Land* de Baden. < <

[79] *Gaustudentenführer*. La organización territorial interna del NSDAP estaba dividida en *Gauen*, nombre antiguo que el nazismo recuperó, equivalentes a regiones —por ejemplo, el Gau de Friburgo era Baden—, al frente de las cuales se situaba un *Gauleiter*. El siguiente escalón territorial era el *Kreis* (distrito), también con su correspondiente jefe (*Kreisleiter*). El mismo esquema se repetía con las organizaciones estudiantiles. Gustav Adolf Scheel era, pues, el *Gaustudentenfürer* (jefe estudiantil de la región) de Baden. La idea que presidía toda esta organización era que el partido, para el mejor control del Estado, debía poseer una estructura paralela a éste. <<

[80] Ernst Krieck (1882-1947), profesor de enseñanza secundaria, fue nombrado en 1933 catedrático de Pedagogía en la Universidad de Francfort y, al poco tiempo, rector. Posteriormente pasó a la Universidad de Heidelberg. Fue uno de los principales inspiradores de la educación bajo el Tercer Reich. < <

[81] Véase nota 16. <<

[82] Como jefe del distrito de Friburgo del NSDAP y redactor jefe de *Der Alemanne*, periódico local del partido, Kerber desempeñó un importante papel en las presiones que forzaron la dimisión de von Möllendorf. Inmediatamente después fue nombrado alcalde de Friburgo. < <

[83] El cambio de constitución universitaria que Heidegger menciona no es otro que el decreto del ministerio de Educación de Baden de 21 de agosto de 1933, por el que la Universidad adaptaba su organización al *Führerprinzip*: el rector asumía las competencias del senado, nombraba y revocaba libremente los decanos, etc. <<

[84] Erik Wolf
(1902-1977),
catedrático de Derecho Penal y Filosofía del Derecho en Friburgo desde 1930. Vinculado intelectualmente a Heidegger, aceptó, por deferencia a éste, el decanato de la Facultad de Derecho. Posteriormente, su distanciamiento creciente del régimen nazi le llevó a participar en la *Bekennende Kirche*, el grupo de la Iglesia evangélica que combatió activamente el nazismo. <<

[85] Conferencia pronunciada en Friburgo el 9 de junio de 1938. Recogida en *Holzwege* (GA, tomo 5) con el título «Die Zeit des Weltbildes». Trad. castellana: «La época de la imagen del mundo» en la edición de *Sendas perdidas*, citada en la nota 9. < <

[86] Fecha de la célebre «Noche de los cuchillos largos» en la que, de manera sangrienta, fue liquidada en Munich, por orden de Hitler, la plana mayor de las SA, con Ernst Rohm a la cabeza, acusados de conspirar contra el régimen y preparar un supuesto golpe de Estado. <<

[87] Alfred Baeumler (1887-1968), catedrático de Pedagogía Política en la Universidad Humboldt de Berlín en 1933, fue uno de los más significativos filósofos del nazismo e inspirador de su política educativa. Desde el punto de vista filosófico, su interés se centraba en el pensamiento de Nietzsche. < <

[88] Alfred Rosenberg
(1893-1946),
principal ideólogo del nazismo, fue, a partir de 1933, jefe del departamento de política exterior del NSDAP y, a la vez, «Comisionado del *Führer* para la supervisión de toda la educación espiritual e ideológica del NSDAP». < <

[89] Hans Georg Gadamer (1900) es quizá el discípulo más conocido de Heidegger. Representante destacado de la filosofía hermenéutica contemporánea, fue alumno de Heidegger en Marburgo desde 1923 hasta que se habilitó bajo su dirección en 1929. Catedrático en Leipzig (1939) y después de la guerra en Francfort y Heidelberg. Gerhard Krüger (1902) fue catedrático en Tubinga, Francfort y Heidelberg. Walter Bröcker (1902) se habilitó con Heidegger en 1934; ayudante suyo en Friburgo, fue desde 1940 catedrático en Rostock y desde 1948 en Kiel. < <

[90] «Der Ursprung des Kunstwerkes», recogida en *Holzwege*, GA, tomo 5. Trad. castellana de Samuel Ramos, «El origen de la obra de arte», en *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, además de en la citada edición de *Sendas perdidas*. <<

[91] Véase nota 22. <<

[92] «Hölderlins Hymne “Wie wenn am Feiertage…”». Recogida en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, tomo 4. Trad. castellana de José M.ª Valverde, «Como cuando en día de fiesta», en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1986. < <

[93] *Hölderlingedenkfeier*. Se trata de la conferencia *Heimkunft. An die Verwandten* que Heidegger pronunció el día del centenario de la muerte de Hölderlin en la Universidad de Friburgo. Trad. castellana: «Retorno a la patria. A los parientes» de J. M.ª Valverde en la edición citada en la nota anterior. <<

[94] SD: *Sicherheitsdienst* («Servicio de seguridad»: órgano policíaco de control dentro del NSDAP). < <

[95] Johannes Lotz (1903), profesor, desde 1952, de la Universidad Gregoriana de Roma. Karl Rahner (1904-1984), profesor de Teología en Innsbruck, Munich y Münster. < <

[96] Los hermanos Hans y Sophie Scholl, estudiantes de la Universidad de Munich, fundaron durante la guerra, junto con el profesor de Filosofía Kurt Huber, un pequeño movimiento de resistencia al régimen nazi, de carácter católico, que denominaron «La rosa blanca». En 1943, cuando repartían panfletos, fueron detenidos y fusilados. < <

[97] *Sein und Zeit*. Apareció por primera vez en el *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle, 1927. Recogido en GA, tomo 2. Trad. castellana de José Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. <<

[98] Se trata de *Kant und das Problem der Metaphysik*, aparecido en 1929. Recogido en GA, tomo 3. Trad. castellana de G. Ibscher Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955. < <

[99] Nicolai Hartmann
(1882-1950),
sucesor de Natorp en la cátedra de Filosofía de Marburgo, fue luego profesor en Colonia, Berlín (desde 1931 a 1945) y, tras la guerra, en Gotinga. < <

[100] *Systhematische Philosophie*, editada por Hartmann, apareció en la editorial Kohlhammer, Berlin/Stuttgart, en 1942. El artículo dedicado a la filosofía de la existencia lo escribió Otto Friedrich Bollnow. <<

[101] Véase nota 3, p. 22. <<

[102] Cfr. *supra* p. 14. < <

[103] Cfr. *supra* p. 18. < <

[104] Friedrich Naumann
(1860-1919)
fundó en 1896 la *Nationalsozialer Verein* (Unión social nacional), grupo político partidario de una democracia social autoritaria bajo el Káiser. Posteriormente evolucionó hacia un liberalismo radical y fue el primer presidente del *Deutsche Demokratische Partei*, partido liberal fundado en 1918. < <

[105] [El artículo «Marzo de 1933» apareció en la revista *Die Erziehung* (La educación), editada por A. Fischer, W. Flittner, Th. Litt, H. Nohl y E. Spranger en 1933, p. 401 ss. —*N. del E. alemán.]* Spranger (1882-1963) fue catedrático en Leipzig y desde 1919 en Berlín. A partir de 1946 desarrolló su enseñanza en Tubinga. < <

[106] Las frases provienen de la llamada a participar en el plebiscito del 12 de noviembre de 1933 que Heidegger dirigió a los estudiantes de Friburgo y que publicó el *Freiburger Studentenzeitung*, VIII semestre (XV), n.º 1, 3 de noviembre de 1933. <<

[107] Karl Jaspers (1883-1969), era catedrático de filosofía en Heidelberg desde 1921. Sobre su controvertida relación con Heidegger véase su libro, editado por Hans Sauer, *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, München/Zürich, 1978. < <

[108] [El libro que Heidegger muestra es *Vernunft und Existenz*. Además Heidegger enseña el libro de Jaspers *Descartes und die Philosophie*, con una dedicatoria de Jaspers a Heidegger del año 1937. —*N. del E. alemán*.] <<

[109] Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología, fue catedrático en Gotinga y, desde 1916 y hasta 1928, fecha de su jubilación, en Friburgo. Allí Heidegger colaboró estrechamente con él hasta 1923, en que marchó a la Universidad de Marburgo. Cuando en 1928 Husserl se jubiló, propuso como sucesor en la cátedra a Heidegger, que tomó posesión de ella en 1929. <<

[110] La mencionada dedicatoria reza: *Edmund Husserl in Verehrung und Freudenschaft zugeeignet* (A Edmund Husserl, con admiración y amistad). < <

[111] Max Scheler
(1874-1928),
catedrático de Filosofía en Colonia y, poco antes de su muerte, en Francfort. Muerto en plena madurez, Heidegger le dedicó su libro *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). <<

[112] La expresión «Sportpalast-Stimmung» indica el ambiente enfervorizado, propio de un mitin más que de una conferencia. Es una expresión típica de las grandes concentraciones nazis. <<

[113] *Unterwegs zur Sprache*, aparecido en 1959. Recogido en GA, tomo 12. Trad. castellana de Yves Zimmermann, *De camino al habla*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1987. < <

[114] El editor Max Niemeyer fue un gran promotor de la fenomenología. En su editorial se publicaba el *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, editado por Husserl, y en el que aparecieron las obras más importantes del movimiento fenomenológico, entre ellas *Ser y Tiempo* de Heidegger. < <

[115] La cita de *Ser y Tiempo* la tomo de la traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 3.ª ed., 1968, p. 49. < <

[116] Wolfgang Schadewaldt
(1900-1974),
catedrático de Filología clásica en Königsberg, Friburgo, Leipzig, Berlín y, desde 1950, en Tubinga. Según Hugo Ott, desempeñó un papel decisivo en la elección de Heidegger como rector. <<

[117] Bernhard Rust
(1883-1945),
ministro de Educación de Prusia y posteriormente de todo el Reich, cuando en 1934 se fundó el *Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung*. < <

[118] Albert Leo Schlageter
(1894-1923),
estudiante, voluntario en la Primera Guerra Mundial, mantuvo la resistencia contra la ocupación francesa tras la derrota de 1918. Detenido tras un atentado en la región del Ruhr, fue fusilado el 23 de mayo de 1923. Convertido en símbolo nacionalista, anualmente se celebraba la conmemoración de su muerte. Los actos de 1933 —décimo aniversario— tuvieron especial solemnidad. <<

[119] Algunas corporaciones estudiantiles se caracterizaban por tener un color como distintivo, que sus miembros portaban visiblemente, frente a las demás, llamadas «negras», que carecían de tal símbolo. Las corporaciones de estudiantes fueron disueltas en 1934, pasando buena parte de ellas a integrarse en la *Nationalsozialistische Deutsche Studentenbund* (Liga de estudiantes alemanes nacionalsocialistas).
< <

[120] Se trata del curso *Über Logik als Frage nach der Sprache* (La Lógica como pregunta por el lenguaje), GA, tomo 38, sin publicar. < <

[121] Se trata del curso *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, publicado en GA, tomo 39. <<

[122] Los cursos sobre Nietzsche empezaron en el semestre de invierno de 1936-1937 con el titulado *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Nietzsche: La voluntad de poder como arte), GA, tomo 43. < <

[123] [La cita no ha podido hasta ahora ser comprobada. —N. del E. alemán.] < <

[124] Se trata de «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», contenida en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, tomo 4. Trad. castellana de José M.ª Valverde, «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1986. < <

[125] Karl Barth (1886-1968), quizá el teólogo protestante más importante de este siglo, fue profesor en Gotinga, Münster y Bonn. Miembro activo de la *Bekennende Kirche*, por su oposición al régimen nazi tuvo que refugiarse en Basilea, de cuya Universidad fue profesor. <<

[126] Gerhard Ritter (1888-1967), catedrático de Historia en la Universidad de Friburgo de 1925 a 1956. Fue detenido en 1944 en relación con el atentado contra Hitler del 20 de julio. Liberado por los aliados, formó posteriormente parte de la comisión del senado de la Universidad que en 1945 depuró las responsabilidades políticas de Heidegger. <<

[127] *Denken und Dichten*, GA, tomo 50, sin publicar. <<

[128] *Volkssturm*: organización creada hacia el final de la guerra como apoyo al ejército en la defensa del suelo alemán. Reclutó a todos los hombres disponibles entre los dieciséis y los sesenta años. <<

[129] *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953; recogido en GA, tomo 40. Trad. castellana de Emilio Estíu, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1956. La frase se encuentra en la p. 152 de la edición de 1953 (208 de GA, 40) y en la 233 de la trad. castellana. <<

[130] René Char
(1907-1988)
fue el anfitrión de los seminarios que Heidegger dirigió en Le Thor (Provenza) durante los años 1966, 1968 y 1969. < <

[131] *Ge-stell. Gestell*, en lenguaje corriente, significa «armazón», «estantería», «bastidor», «dispositivo». Como derivado de *stellen* («poner»), el sentido que le da Heidegger parece mejor traducido mediante «imposición» (sigo en ello a Manuel Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, y a Adolfo P. Carpio, traductor de «Die Frage nach der Technik» («La pregunta por la técnica»), en *Epoca de Filosofía*, n.º 1, 1985, Barcelona. < <

[132] «Die Frage nach der Technik», en *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962. Trad. castellana citada en nota anterior. <<

[133] Se trata de la conversación que Heidegger mantuvo con el monje Bikkhu Maha Mani, profesor de Filosofía de la Universidad budista de Bangkok, y que, según el amigo y biógrafo de Heidegger W. H. Petzet (*Auf einen Stern zu gehen*, Frankfurt, 1983, pp. 179 ss.) se desarrolló en dos sesiones: una pública, registrada por la televisión, y otra estrictamente privada, en casa de Heidegger. < <

[134] *Was heisst Denken,* Max Niemeyer, Tübingen, 1954. Recogido en GA, tomo 8, sin publicar. Trad. castellana de H. Kahnemann, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1958. < <

[135] «Der Satz der Identität», en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957. Trad. castellana de H. Cortés y A. Leyte, «El principio de identidad», *en Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988. < <